第10巻 新装版 講座・大乗仏教

大乗仏教とその周辺

平川彰／梶山雄一／高崎直道［編］

春秋社

新装版はしがき

本講座の新装版刊行にあたり、この「大乗仏教とその周辺」の巻についても、初版刊行以後十余年にわたる学界の動向について、若干ふれておきたい。

ことは大乗仏教に限るわけにいかないが、本巻が目ざしたような、仏教がアジア諸地域に拡まったのに伴う、異文化・異思想との接触、摩擦、融合、変容等の諸問題は、文化人類学や社会学・宗教学等の諸領域で、「文化変容 acculturation」論として盛んに論じられている。その影響もあって、仏教学においても、単に旧来の文献学を主流とする研究にとどまらず、現代社会における仏教の実態調査とか、現代における仏教のあるべき姿、将来への展望などについても、学的関心が深まって来つつある。この「文化変容」という視点に立った企画として、

菅沼晃他編『講座・仏教の受容と変容』全6巻佼成出版社、一九九一年

があげられる。また、同様の視点に立ち、現代の課題を加えて日本仏教を論じるものとして、

井上光貞・上山春平監修『大系・仏教と日本人』全12巻、春秋社、一九八五―九一年

がある。これは諸学問領域の研究者たちの協同による成果として注目される。

この諸学協同による特定地域の文物の研究成果として、より重要なものに、敦煌研究の集大成であるところの、

榎一雄他編『講座・敦煌』全9巻、大東出版社、一九八〇―九二年

がある。

一方、仏教思想に関しては、

長尾雅人・井筒俊彦他編『岩波講座・東洋思想』全16巻、波波書店、一九八八―九〇年の中で、インド仏教に三巻、チベット仏教および「東アジアの仏教」に各一巻が割当てられているほか、「日本思想」二巻の中でも日本仏教の伝統がとりあげられている。

このうち「東アジアの仏教」は筆者が直接担当したが、従来、中国仏教・日本仏教それぞれ個別的領域として論じられ、研究されていた仏教を「漢訳仏典に基づく仏教」という視点から、中国を中心とし、朝鮮半島諸国や日本、またヴェトナムに及ぶ広汎な漢字文化圏における展開として論じる試みであった。この試みの延長線上に、昨年から刊行開始された、

髙崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教』全5巻、春秋社（未完）

の企画が成立した。これは本講座が日本仏教を除外していたことを補う意味ももっているものである。併せて参照されることを諸者諸賢に期待する。

一九九六年二月

髙崎直道　しるす

はしがき

本巻は、この講座の最終巻として、大乗仏教とそれをとり囲む諸種の社会や文化との関係――接触、対立、影響、変容など――を「大乗仏教とその周辺」というテーマの下で考察することを目的としている。

ここで〈周辺〉というのは学術用語としてはあまり熟していないが、右のような大乗仏教と関わりをもった諸文化伝統をさす。その種のものとして、先ず大乗仏教が生れ育ったインド社会とその伝統思想としてのヒンドゥー教が挙げられる。さらに大乗仏教の進出に伴って出会った中国や東アジア、あるいはチベットなどのそれぞれの文化伝統がここでいう〈周辺〉に当たるが、そのほか、同じ仏教内部での別種の形態として大乗に先行する、いわゆる〈小乗〉とか、後代の発展たる密教も、同じく〈周辺〉のうちに加えることもできよう。また近現代においてはじめて接触をもったものとして西洋の文化伝統がある。

第一章「総説」は右のような〈周辺〉を大乗仏教の伝播の歴史に合わせて概観したもので、以下の諸章に対する序説の役を果たしている。なお、右に述べた諸〈周辺〉のうち、仏教内部での〈小乗〉や密教との関係は本講座第一巻『大乗仏教とは何か』で論じられているが、その補説として、〈大乗非仏説〉論の資料の紹介を総説のあとに附しておいた。

第二章はインド社会における大乗仏教の位置を考察するもので、インド仏教徒（在家信者）の日常生活、仏塔や仏像崇拝、それと併行するヒンドゥー神格の信仰などの実態から判じて、（大乗）仏教徒がヒンドゥー社会から何ら独立した存在ではなかったこと（独立していたのは出家者の教団のみ）が浮き彫りにされている。

第三章はインド正統派思想との交渉を㈠最高実在についての思考、㈡有神論的傾向、㈢理論化に伴う諸学派との論争という三点にわたって検討している。総じて大乗仏教は、その理論的対立にもかかわらず、思考方法においてヒンドゥーとの相似性を、初期仏教よりはるかにつよく示している。

次の第四章はチベットにおける仏教のあり方を、近代ヨーロッパ人の目に映じた姿と、それに端を発するチベット仏教研究の成果を通じて明らかにし、主流派の顕教主義と、それにもかかわらず民間に普及している呪術的密教の両面性としてとらえている。

第五章は東南アジアにおける大乗仏教の歴史上の姿を明らかにしている。東南アジアはインド文化圏の一環で、かつてはインド仏教の展開に随って大乗仏教、密教も盛んであった。同時にそれはヒンドゥー教と混淆した色彩の強いものであった。それがインド人植民地の消滅とともに上座部仏教あるいはイスラム教にとって代られたのである。

第六章は中国社会と大乗仏教の関係を、中国民間における仏教受容の形態の特色を主として論述し、第七章は中国の史書にあらわれる仏教記事のあり方を通じて、思想的に仏教が一般中国人に与えた影響を論じている。祖先崇拝や死者儀礼に見られる中国思想の影響の強さ、一般知識人における仏教知識の少なさなどが知られるなかで、仏教が与えた最大の影響として不殺生の思想が挙げられるとの指摘がある。

以上は仏教の伝播に伴って生じた異文化との接触であるのに対し、次の二章で扱うのは、ヨーロッパ人のアジア進出に伴う接触の結果生じたもの、いわば西欧人による仏教の発見である。この発見はかれらの政策的、宗教的動機にもとづくとはいえ、その知的興味の趣くところ、やがて近代的仏教学（インド学の一環としての文献学的研究）の誕生をひきおこし、また、自らの思想体系との比較研究を生み出した。第九章はこの西欧における仏教研究史を大乗関係の資料を中心に概観したもの。それに先立つ第八章は、西洋思想と仏教の対比の試みとして、現代インドの哲学者ムル

ティの研究と、ヨーロッパ現代の哲学者ヤスパースの研究をとり上げている。

最後に第十章は美術史上における大乗仏教論である。仏像の起源と大乗仏教との関係は大乗仏教成立史もからんで議論の分れるところで、ここでも著者は仏塔を祀る在家集団に大乗の起源を見出す平川説（第一巻参照）に批判的であるが、第二章奈良論考と合わせて読むとそのいうところは理解される。総じて大乗仏教というものが、その教理上の高みにかかわらず、教団史的には甚だ存在性が稀薄であることを改めて知らされる。

大乗仏教の周辺に関わる問題はなお尽きないであろうが、以上の諸章によって、大乗仏教を外側から照射する試みが幾分かでも果たされたとすれば、編者としては満足である。

昭和六十年六月

高崎　直道　しるす

目次

新装版はしがき
はしがき

Ⅰ　総説　大乗仏教の〈周辺〉――高崎　直道　1

一　仏教伝統の三系統　2

二　仏教とその〈周辺〉　4

1　漢訳仏教圏　4

2　チベット系仏教　8

3　インド文化圏の仏教　10

三　大乗仏教の特色――在家性　11

四　まとめ　16

補論　大乗非仏説論の諸資料　18

Ⅱ　インド社会と大乗仏教――奈良　康明　35

一　はじめに――インド社会と宗教　36

二　グプタ時代の文化　43

三　功徳をめぐる出家・在家の関係　46

1　土地の寄進　46

2 仏塔・仏像寄進銘文をめぐって 52
四 精舎の生活 57
1 塔崇拝 57
2 仏像崇拝 62
3 大乗と小乗の関係 66
五 ヒンドゥー世界と仏教 68

Ⅲ インド思想と大乗仏教——服部 正明 81
一 最高実在 82
二 讃仏と信愛 87
三 諸学派との論争 94

Ⅳ チベットと大乗仏教——川崎 信定 99
一 外国人の見たチベットの宗教 100
1 デシデリ師のチベット紀行 100
2 ラマイズム (Lamaism) の呼称 105
3 近藤重蔵著『喇嘛考』 106
4 小栗栖香頂著『喇嘛教沿革』 110
二 大乗仏教としてのチベットの宗教 111

1　その特色　111
2　顕教と密教の関係　115
3　呪術・祈禱宗教としてのチベット仏教　116

V　東南アジアと大乗仏教——佐々木　教悟　127
一　スリランカにおける方広派の活動　128
二　大乗上座部の仏教　132
三　根本説一切有部と大乗　134
四　密教の伝播　139
五　ヒンドゥー教的仏教の諸様相　142

VI　中国社会と大乗仏教——岡部　和雄　151
一　中国の民間信仰と儒教　152
二　中国に受容された大乗仏教の特質　154
三　中国社会への仏教の適応　155
四　中国における祖先崇拝と仏教　158
五　中国社会における仏教寺院の活動　161
六　中国社会における仏教の教化活動　163

七　中国仏教の特徴　166
八　中国仏教研究の動向　168

Ⅶ　中国思想と大乗仏教——福井　文雅　171
一　はじめに　172
二　『隋書』経籍志の仏教観　173
三　隋志の大乗観　178
四　五戒の受容　181
五　不殺生戒の伝播　183
六　八斎戒の伝播　185
七　仏教僧への見方　187
八　唐以降の正史の傾向　189
九　おわりに　191

Ⅷ　西洋思想と大乗仏教——峰島　旭雄　195
一　視座のとり方　196
二　カントと大乗仏教　198
三　ヘーゲルと大乗仏教　203

四　ブラッドリと大乗仏教　206
五　ヤスパースと大乗仏教(一)　209
六　ヤスパースと大乗仏教(二)　212
七　結び　217

Ⅸ　西洋人の大乗仏教研究史——湯山　明　221

一　はじめに　222
二　大乗仏教研究前史　223
三　大乗仏教研究の曙　224
四　大乗仏教研究の古典期　230
1　ロシヤの仏教学　230
2　フランスの仏教学　235
3　ベルギーの仏教学　241
4　ドイツの仏教学　243
5　ヨーロッパ大陸諸国　250
6　イギリスの仏教学　254
7　アメリカの仏教学　258
五　あとがき　259

X　大乗仏教の美術——肥塚　隆　263
一　はじめに　264
二　造形活動と大乗思想　265
1　造塔供養　265
2　造像供養　269
三　クシャーン時代　271
1　仏陀像　271
2　菩薩像　273
3　仏三尊像　278
4　変相図的な群像　279
四　クシャーン朝以後の展開　281
1　マトゥラーとサールナート　282
2　アジャンター　283

I

総説　大乗仏教の〈周辺〉

――補論　大乗非仏説論の諸資料

高崎　直道

一　仏教伝統の三系統

仏教の分布　大乗仏教は一つの文化伝統である。いうまでもなく、それは仏教という、より上位の文化伝統の中の一形態であり、歴史的には仏教発展の一時期に形成された体系である。仏教は、現今の地球上でその分布を正確に把握するのは難しいが、これを大別すると、中国から日本へかけての東アジアに広まる漢訳仏教圏と、チベットから蒙古、中国東北（旧満洲）にかけて広まるチベット仏教圏と、スリランカからビルマ・タイ・カンボジアにかけての東南アジアに広まるパーリ語仏教圏の三つに大別される。このうち、前二者は文化伝統の形成過程は異なるが、ともに大乗仏教に属している。これに対し、最後のものは、古くからスリランカ（シーハラ）に伝わった上座部（南方上座部）の直系で、阿含の教えを忠実に守ることを旨としている。大乗仏教の側のいわゆる〈小乗〉の系統に属する仏教である。

仏教の現況としては、このほか、発祥の地インド及び隣のネパールの仏教を挙げなければなるまい。そのうち、ネパールではインド仏教後期以来の伝統としてサンスクリットで書かれた大乗仏典を伝えているほか、チベット人の間にチベット系仏教が信奉されている。これに対しインド本土では、十三世紀に教団が滅亡して以来、仏教は（チベット人の居住する周辺地区を除いて）久しく消滅していた。近代に入ってスリランカ系の大菩提会の活動にはじまり、第二次大戦後、社会運動とむすびついたカースト外被抑圧階級における集団改宗が行われたりして仏教徒が増加したほか、チベットの政変による大量のチベット人移住に伴うチベット系仏教の定着、および、数はわずかであるが、日本の日

蓮宗系統に属する日本山妙法寺の活動などがある。しかし、これらは類別すれば、上記三つの仏教伝統の何れかに属する。（カースト外階級の改宗は教理的には南方仏教に基づく。）また、ネパールはインド仏教の直系であるが、後期仏教としていわばチベット仏教の根（ルーツ）である。したがって文化伝統としては上記三つの形態を考えればよいであろう。（近年はさらに、ヨーロッパ、アメリカへの仏教伝道が行われているが、これも上記三系統に類別出来る。）

歴史上のインド文化圏　このような三種の形態をもつ仏教の伝統は、いうまでもなく歴史的な伝播状況に由来するものであるが、そのほかに、それぞれの地域における異種の文化伝統との接触による変容などにも基づいている。また、その伝統が大乗仏教であるか、そうでないかは必ずしも最初から固定していたわけではない。さらに、仏教の伝播を歴史的に論ずるならば、現在の仏教圏のほかに、中央アジア（西域）の諸民族の間で信奉された仏教（中国への初期の伝播の根となったもの）があり、また、マレーシアからインドネシアにかけて広まっていた仏教がある。それらは古代におけるインド文化圏に属する地域であり、いわばインドから地続きの文化の伝播としてインド人の移住に伴う場合も多く、したがって、ヒンドゥーの文化圏というべきものの一部を形成している。この古いインド文化圏という点では、現在の東南アジアの仏教（南方仏教）も、正にその直系であるから、その点を考えると、第三の形態の仏教というものは、ネパールも加えて、インド直系の仏教圏とみる方がよいかも知れない。これは仏典の形態からいっても、サンスクリット語やパーリ語の仏典をそのまま伝える点で、漢訳やチベット語訳の仏典を所依とする仏教圏の場合とは異なる特色である。同時に、このように歴史的状況を考慮すると、三つの系統において、同じ仏教を大乗かそうでないかと区別することはあまり意味がなくなる。

二　仏教とその〈周辺〉

〈周辺〉の定義　このように現況のみでなく歴史的状況も加味して考えると、仏教は、Ⅰインド直系のサンスクリット語・パーリ語（その他インド諸方言）文化圏、Ⅱ漢訳文化圏、Ⅲチベット訳文化圏の三系統に分かれるとみてよいが、それぞれの文化圏において仏教が接触した異種の文化伝統を、ここでは〈周辺〉と名づけておく。〈周辺〉というのは決して学術用語ではなく、かなり曖昧な表現であるが、内容としては、ある文化伝統が形成、発展、伝播するに当って、これと接触し、ある時は衝突、対立をひきおこし、ある時は相互に、あるいは一方的に影響を与え、融合、混淆したりして変容をおこさせたような別の諸文化伝統をさすものと定義しておきたい。つまり、それは、ある文化現象内部にあり、その縁辺に位置するものという意味ではなく、その外部にあるものであるが、さりとて全く無関係な文化は含まれない。

1　漢訳仏教圏

(1)　中国の仏教

伝播初期の状況　問題を具体的に考えるために、最も身近な漢訳仏教圏の場合をとり上げてみよう。

中国への仏教の伝播は、周知のごとく西暦前後からはじまる。その最初は中央アジアの仏教徒諸民族が交易などの目的で中国に来て定住したのに伴うものであったと思われるが、次第に漢民族との直接の接触がはじまる。中国人がこの外来の文化に対してとった態度の特色は、先ずその聖典を漢語に訳したということである。仏教という文化伝統は信仰の形態として、仏像とか、種々の儀礼を伴い、さらにはその縁辺に種々の呪術的要素までも伴うものである。初期にあってはむしろ、それらの視覚的な要素が受け容れられやすいものであるが、それと合せて先ず経典を自国語に訳したのは、その後の中国仏教の性格を決定的にしたといってよい。それはひとつには漢語文化＝中国文化の高さと言える。しかし、その教理はあまりにも異質であった故に、その十分な理解までにはかなりの長年月を要した。その間、自国の思想に類推を求めての解釈の時代（格義仏教）があり、外国からの渡来僧の漢語の知識の不十分さも手伝って、古訳は難解であり、正確度も低い。仏典の内容に対する深い理解は、多分四世紀末に来朝した鳩摩羅什の訳経にはじまるといってよいであろう。なお、その頃までの仏教はまだ漢民族の間に滲透したとはいえず、いわゆる胡人たちの政治的支配下にあった北地を主とするものであった。これが南地の漢文化の中心地帯にまで滲透するのは五、六世紀の六朝時代においてである。中国文化の高度さが異文化の滲透をおくらせたといえよう。ただし、呪術を含む宗教的な面では、仏教は民間信仰と習合し、いわゆる道教の形成に早くから影響を与えたものと考えられる。

中国仏教の特色　中国仏教の歴史的特色としては、西域を中継地として、紀元前後から一〇世紀ごろにかけて、相継いでその時々の発展した仏教が、経典を伴って入って来たことである。そこにはいわゆる小乗から大乗にわたる、あらゆる形態の仏教がみられる。さらに部派の系統も種々あって、北インドから中央アジアにかけて栄えた部派の様子を反映しているものと見られるし、大乗もまた初期の経典から後期の論典や密教経典までも含む。むしろ、それらの

翻訳状況から逆に経論の成立年代を推定する場合が多いほどである。ただし、そこに歴史的展開をみるのは、われわれ近代人の感覚であり、古代の中国人は、同じ仏説であるものが内容的にかなり相違し、時に矛盾する表現のあることに当惑した。ここに〈教相判釈〉という中国独自の経典解釈論が現れる。これがまた漢訳仏教の特色ともなるが、同時にこの教判論において、中国仏教における大乗仏教の選択と、阿含、小乗に対する低い評価が確立する。つまり、漢訳仏教圏は同時に大乗仏教圏となるのである。

隋・唐期の仏教　中国の仏教は隋・唐期にかけて確立する。その間に、教相判釈によって法華経を最勝とする天台教学と、華厳経を円教とする華厳教学の大成において、中国仏教は教理面においてインド仏教とは異なる独自性を発揮するが、より中国的な実践の宗教として、浄土信仰と禅宗を生んだ。とくに後者は思想面、教団形態や規則などあらゆる点で中国文化そのものと言ってもよいほどである。此の時期における仏教はある意味では中国文化（唐文化）の代表であったと言ってもよいが、それは隋・唐が北地の伝統をひく王朝で、西域とのつながりが強く、したがってコスモポリタンな色彩が強かったことによる。しかし、この形勢は、唐中期の社会変動を経て一変し、やがて儒教文化＝国粋文化の復活、隆盛をみる。仏教は儒仏道の三教融合論などを経て、次第に社会的、政治的表面から姿をかくし、私的な信仰としてのみとどまることになる。ただし、復活した儒教（宋学）なるものは、理論的には仏教教理を採り入れ、それによって武装したものであった。（中国はそのあと、チベット系仏教を奉ずる蒙古族の元王朝や、満洲族の清王朝の支配をうけるが、その仏教は漢民族の社会にまでは全く入っていない。政治上の中国という版図内にあって、漢訳仏教とチベット系仏教の両者は爾来、異種の系統のままに併存している。）

(2) 朝鮮・日本の仏教

縁辺地域の仏教の特色　東アジアの縁辺にある朝鮮半島や日本の仏教の動向は、以上の中国仏教の変遷をほぼ同じように辿るものである。ただ、中国の場合と異なって、これらの地域は完全に中国文化圏に属し、その影響をもろに受けるので、仏教は、儒教や道教とならぶ中国文化の一環として輸入されたものである。さればと言って、最初の導入時期が南北朝から隋にかけての時代であった故もあって、体系的には未整理のまま当時の諸経典がそのまま輸入され、したがって、小乗から大乗にいたるあらゆる教理が揃っていた（日本の南都六宗）。

この縁辺諸地域の仏教が中国の場合と異なる最第一の点は、漢訳仏典がそのまま輸入されたこと、つまり、それぞれの国語への翻訳がなされなかったことである。同時にそれぞれの国において、中国のような高度の文化伝統は確立していなかったとは言え、その国の文化伝統（風俗・慣習・儀礼・信仰）との間に、対立、排撃、習合等を生んだ。そして、文化程度の圧倒的な差の故に、仏教の影響力は、中国の場合よりもはるかに強かったと言える。ことに日本の場合、平安から鎌倉期にかけて、中国との直接の交渉の少なかった時期に、仏教は日本土着の信仰との習合を達成する一方で、仏教の日本化も完成することになる。その主軸となったのは天台と真言の両宗で、いうまでもなく大乗仏教であるが、呪術的要素を含む密教の色彩がつよい。これは新しい文化として伝わった禅宗などにも影響を与えている。

同じ天台内から出発しながら、浄土教だけは次第に呪術的要素から脱却した。ただし、浄土教は別の面で、中国等に見られない日本化を果している。それは教団の在家性の徹底で、これは後年他宗にも影響を与えることになる。近世において、朝鮮も日本も儒教に政治理念、支配理念を帰し、仏教が私的世界に引っ込むこととなるが、儒教に見ら

れる世俗理念の優位性は、何ほどか教団の在家性、すなわち超越的理念の稀薄さと対応しているかも知れない。

2　チベット系仏教

仏教流入の歴史的状況　以上、やや説明が長くなったが、漢訳仏教圏における〈周辺〉文化との接触と変容の過程を考察した。チベット系仏教の場合をこれと対比すると、そこには種々の点で対蹠的現象がみられる。

仏教がチベットへ導入されたのは、伝説によれば七世紀に王妃をネパール及び中国から娶るのに伴ってであったとされている。年代上の問題はあるにしても、仏教が他の文物と一緒に、東と南から輸入されたこと、そこに新興の国家の意志が働いていたことは事実といってよかろう。この両方からの仏教の輸入は八世紀後半の宗義論争の結果、南すなわちインド側の勝利に帰し、爾来、インド仏教は相継いでチベットに流入し、中国からの仏教を圧倒した。現在に至るまで中国仏教の系統は存続するがあくまで残存にすぎない。経典の導入も、初期には中国からのものも多かったが、現存するところではインド後期仏教の典籍が圧倒的に多い。

チベット仏教の特色　これらの仏典は漢訳の場合同様、自国語であるチベット語に翻訳された。九世紀はじめ以降、訳経制度も整い、訳語集も作られた。ただ、中国とちがい、チベット語は仏典翻訳を行うためにはじめて文字がつくられ、文法もそれに応じて次第に整備された形であり、仏教という文化伝統の優位性は歴然としている。加えて、インド側の事情もあって、インド仏教のほとんどすべてが、チベットに入ることによって存続しえたほどであるから、インド仏教の影響は正に直接的であり、中国におけるような仏教の変容は起りうべくもなかった。中国仏教が斥けら

れたのも、むしろインドの直系仏教に比して、その変容がはげしすぎたことに基因していると言ってよい。何しろそこには後期インド仏教の教義を体現するインド人比丘たちがいて、直接指導に当ったのである。同時に、中国にない後期密教の流入もあって、そこにチベット土着の宗教との接触もあった（中国の道教における道蔵の成立に比すべき、ボン教の聖典の形成など、また、チベット的教義を盛る〈埋蔵経典〉の〈発掘〉など）。しかし、仏教教義の定着と共に、チベットにおいては、後期インド仏教の中観派の教義に基づく教判の体系が確立して、今日に至った。ダライラマの率いるゲルク派がそれである。しかし、転生ラマなどの新しい理念も加わって、チベット仏教の独自性がないわけではない。

チベット仏教はこのように、中観派を究極とする後期インドの大乗仏教がそのまま移行した形になっている。その教理体系には世俗諦として、唯識も、〈小乗〉の阿毘達磨も含まれ、また教団の戒律は根本説一切有部の律に基づいている（これも後期インドの大乗仏教教団の主流の在り方だったと推定される）というように、〈小乗〉の教義も学習されるとは言え、実質上は大乗仏教があるだけである。中国と異なって、阿含経のまとまった翻訳も存在しない。一方、教団の在り方としては、出家主義が主流であり、在家信者との区別は明瞭である。

チベットの仏教は、元帝国を通じて蒙古へ拡まり、経典も蒙古語に訳され、さらに、清朝の力で、満洲語訳も出来たが、チベット仏教の基本性格は変化していない。各土地における土着の信仰（シャマニズム）との習合などについては知るところが少ないが、仏教という大伝統の優位性はチベットの場合と同じであろう。こうして、チベット系の仏教圏では仏教がそのまま文化であるのがそこの伝統社会の特色であった。この伝統に変化を来したとすれば、近代の西洋に由来する政治理念との接触によってだけである。

3　インド文化圏の仏教

縁辺地域へのインド文化の流入　中国仏教とチベット仏教、東アジアの漢訳仏教圏とその西から北、北東をとりまくチベット系仏教圏は、その歴史的、社会的、文化的な状況の相違を反映して、互いに極めて異質的である。しかし、両者は共に、仏教がその発祥の地インド文化圏から離れて、別の文化圏に入ったという意味では共通性がある。それは少数の伝道者を除いては、信者の移住を伴わない、いわば純粋な文化の移植だった点にある。これに対し、中央アジアや東南アジアへの仏教の伝播は多分にインド系の人々の植民に伴うものであったと推定される。

その場合、何より目につくことは、仏教がヒンドゥー教と相携えて滲透したことである。もちろん、日本をみても、ヒンドゥーの神々はかなり知られている。しかし、それはあくまで仏教を通してのインドの神々である（弁才天、帝釈天など）。これに対し、東南アジアの現状でいうと、舞踊や音楽、説話を通して、インドそのもの、ヒンドゥー教的世界がほとんどそのまま伝承されているのに気付く。もちろん、人種的には東南アジアも、中央アジアも種々雑多であるが、ちょうど日本が人種的に別であっても中国の文化圏に属し、その中で文化的に育てられたのと同様、それらの諸民族はインド文化圏において育てられたといってよい。つまりそこはインド本土の延長である。（インド本土の中でもヒンドゥー文化や仏教の中央から縁辺への伝播、縁辺地区のそれへの同化があったが、それと同質である。）

インド文化伝播の中での仏教　こうしたインド文化圏内にあって、仏教はヒンドゥー教その他のインドの文化伝統と如何なる関係に立つか。そのあり方の由来するところは、釈尊による開教当時の状況に遡るであろう。一言でいえ

ば、インドの文化伝統から生れながら、その枠外に超え出る性質のものであること、それでいて、インドの文化伝統と不即不離の微妙な関係にあるということである。それは仏教の「四姓平等」のスローガンに象徴されるような、世間（世俗）対出世間の間柄である。つまり、仏教はインド社会にあって、つねに〈出世間〉たることを標榜し、そこに存在理由を見出していたということである。それがまた仏教にコスモポリタンな性格を付与したとわれわれは考えているけれども、ことをインド文化圏に限って言えば、仏教はその中の一文化伝統にすぎない。それはより上位のインド文化圏に属しつつ、正統派のヒンドゥー思想と対立する異端の一つである。そこでは仏教は、つねに正統派と対決し、その外に出ることによって自己存在を主張しているが、同時に基本において何処か正統派と共通する思惟方法をもち、そのため絶えず、同化、吸収される危険にさらされている。その独立性は、出家者の教団の存在によって、はじめて保たれる。そして、教団は戒律の厳守を通じてはじめて保持され、存続する。東南アジアの仏教は正にこの教団の力で現在まで持続している。その力は単に存続するというに留まらない。イスラム教進出という別種の試錬までくぐりぬけながら、ヒンドゥー教の消滅を尻目に、東南アジアを独立の仏教圏に成長させているのである。逆にインド本土ではイスラムの進攻による出家教団の消滅によって、仏教はその社会の表面から姿を消してしまった。

三　大乗仏教の特色——在家性

大乗仏教と〈小乗〉の戒律　ここで漸く、われわれは大乗仏教の問題に近づく。これまで、われわれは「大乗仏教の周辺」を問題とすると言いながら、仏教とその周辺を主題として扱って来た。漢訳仏教圏やチベット系仏教圏の場

合は、歴史的にたまたま大乗仏教が優勢であったから、大乗仏教が仏教を代表しているという言い方をした。しかし、その場合でも、出家の教団は厳として存在し、しかも、それを規制する戒律は、元を正せば〈小乗〉部派のものである（チベットでは根本説一切有部の律蔵、中国では主に四分律で、これは法蔵部の所属である）。ただ日本だけが、『四分律』の具足戒と並んで、それから独立した大乗円頓戒を確立し、それに基づく出家教団を成立させた。いわば在家的出家教団である。これは仏教の歴史の上では一種革命的改革である。

これに対し、東南アジアの場合はいわゆる〈小乗〉部派教団の一つである南方上座部だけが存続している。この地にも元は大乗仏教が栄えていたと推定されるのに、何故それらは滅んだのか。この場合もインド本土と同様イスラムの進攻が理由として挙げられるであろうが、もう一つ想像されることは、大乗仏教自体のもつ性格にも一半の理由があるのではないかということである。それは一口でいえば、大乗仏教のもつ在家性、したがってインド社会との密着性である。

在家の集団　大乗仏教の起原に関して、今日の学界においては、それが仏塔を祀る在家の集団から起った新しい宗教運動であったろうということがほぼ定説となっている。この在家の集団というのは、さらに遡れば、釈尊の入滅に際して、遺骸を荼毘に付して遺骨を祀った人々にまで行きつく。かれらは、仏の教えを聞き、出家の修行者たちに近づき、奉仕し（優婆塞・優婆夷＝近事男・近事女）、教団を財政的に支える人々として、仏教教団にとって不可欠の存在ではあったが、教団の規定から言えば、律蔵の中で規制されていない存在、したがって、教団（サンガ）の枠の外にある存在であった。いわば文字どおり、仏教教団の〈周辺〉にある存在だったのである。換言すれば、それはインド社会内の存在であり、したがって、象徴的に言えば、四姓平等の〈出世間〉である出家教団に対し、四姓の規制下に

ある〈世間〉的集団である。だからこそ、祭祀という社会的慣習を引きうけたのである。（これに対して、出家者は正に出家たる故に、釈尊の祭祀に敢えて携わらなかったものと考えられる。）そこに出発点があることは、大乗仏教に、出家者中心の在来の教団が敢えて排除したようなインド的＝ヒンドゥー的要素を多く附加することとなった。具体的に言えば、ブッダに対する人格神的崇拝であり、法中心の教理から仏中心の信仰への転化である。逆に言えば、大乗におけるインド的諸要素の復活から、大乗仏教の在家起原説が支持されるのである。

〈非仏説〉対〈小乗〉　初期の大乗仏教運動はこのように、在来の出家教団の枠外にあったもの、したがって大乗からみれば、在来の教団は外なるもの、ここでいう〈周辺〉の一つである。しかもそれは、大乗仏教にとっての当の相手であり、批判の対象であった。この批判を象徴するのが、在来の教団に対する〈小乗〉というよび名であった。これに対し、在来の教団から与えられたレッテルは〈非仏説〉であったと考えてよいであろう。考えてよかろうというのは、われわれはそのレッテルを、ただ大乗側の資料を通じ、それ（大乗非仏説論）に対する大乗側の弁明によって知るだけで（補論参照）、当の相手たる在来の教団（部派）の資料には何も言及されていないからである。〈非仏説〉のレッテルだけではなく、大乗仏教への言及すらないのであるから、あるいは無視されていたというのが最も妥当な言い方かも知れない。

この〈非仏説〉という非難の仕方が部派の記録にないわけではない。それは他の部派の教義を批判する際の最大の非難用語であり、この評価（マイナスの）をうければ、外道といわれるのに等しい。たとえば犢子部の非即非離蘊の我の主張に対し、有部などはこのレッテルを貼っている。同じレッテルが大乗に対しても貼られたことは、事実と見てよいであろう。これに対し、大乗は自らも〈仏説〉であることを主張するが、相手が〈非仏説〉であるとは言ってい

ない。これはいわば、大乗は〈仏説〉の概念の拡大、したがって仏教の範囲の拡張――自分たちの正統な仏教への仲間入り――を希望していただけで、〈小乗〉の抹殺をねらっていたのではないこと――だからこそ〈大乗〉――を意味している。

大乗の出家化　在家の集団として出発した大乗仏教は、しかしながら、新しい〈仏説〉として大乗経典を生み出す過程で、次第に出家性をおびてくる。人の問題としていえば、法師などの出家教団側の人間の参加であり、教理体系の形成に際してのアビダルマの適用、実践体系における従来の修行道の採択などである。教理的には大乗はもちろん、在来の出家教団最大の勢力である有部の教理（法実有論）の批判を基本とする（一切法空）が、阿含の継承なくしては仏教であることは出来ない。ただ、有部の解釈のあやまりを指摘して、自らの仏説解釈の正しさを標榜する。教理の枠組はそのまま利用せざるをえない。こうして、旧来の教理は自らの主張する究極的真理（第一義諦）の下にある第二次的真理（世俗諦あるいは言説諦）としてその存在理由、有用性を認められた。

他方、教団としての実体からいうと、大乗の存在性は稀薄で、少なくとも碑文その他の資料でみる限り、大乗の名あるいは、それに準ずる非部派的教団の存在を示唆する名への言及があるのは四世紀以降に限られるというが[1]、中国人求道僧の証言からみると、かなり曖昧とは言え、大乗の出家修行者の居住する大乗寺院の存在もあり、出家者の教団の存在は否定出来ない。ただ、大乗教団固有の律蔵の存在しなかったことだけは確かで、あるいは、大乗の出家修行者たちは、何れかの部派で具足戒をうけた者たちの集り、あるいは、地域ごとに、特定の部派とつながりをもっていたという状況であったかも知れない。それも、大乗の成立期と、後期では状況も別であったかとも思われるが、たとえば義浄が言うように、部派の出家修行者たちのうちで、諸仏菩薩を祀り、大乗経典を受持するものが大乗教徒と

いうこともあり得たであろう。現にかれのもたらした『根本説一切有部毘奈耶』は一大乗教徒の所有していたものであったと記録されている。何れにせよ、四世紀以後の大乗教団は出家中心の教団と化し、同時に部派教団との接触も密となったものと思われる。

密教とインド社会　大乗仏教の出家化は教理の専門化、したがって元来の土壌であるインド社会からの超越を再び生み、仏教としてインド正統派の思想と対立する勢力となると共に、信者大衆からも遊離して、その信仰要求を満たすものでなくなっていったものと思われる。その信者側の不満に答えるものとして、再度インド社会のエネルギーを吸い上げて成立したのが、密教であった。それは、大乗仏教の興起が、ヒンドゥーの人格神崇拝形成の時期と呼応していたように、ヒンドゥー教におけるタントリズムの形成に呼応している。しかし、その密教も、教理体系を整えるに当っては、仏説の継承者として大乗経典をつくり、大乗の教理を基本に据えざるを得なかった——利用しながらも、後にはそれを乗り超えるものとなっていくのであるが——。しかし、その基盤があまりにもインド社会（ただしアウトカースト的）に密着していたために、大乗の出家教団という頭を切られた密教は、結局はヒンドゥー的世界の中に融消せざるを得なかったものと思われる。（東ベンガル、すなわちバングラデーシュの東部には今日まで仏教徒（Bauddha）がカースト的集団（Barua 姓）として存続しているが、かれらのための儀礼執行者は、ビルマ系の上座部教団に属する比丘たちであるという。）インド文化圏にあっては、仏教は仏教であろうとする限り（ヒンドゥー教からの独立を保持しようとする限り）、出家性を必要とし、したがって、出家の教団、専門家の集団を失ったとき、消滅する運命にあった。他方、ヒンドゥー教はインド人社会の消滅と運命を共にするが、仏教は（出家の）専門家による伝道を通じて、インド文化圏の外にも飛躍出来たのである。

四　まとめ

様々な〈周辺〉以上の概観から知られるように、仏教が接触した〈周辺〉の文化伝統としては、

Ⅰ　インド文化圏内の諸民族の文化伝統（東南アジア――パーリ語仏教圏、および、中央アジアその他の歴史的仏教圏）

Ⅱ　中国文化圏（漢訳仏教圏）

Ⅲ　チベット文化圏（チベット語系仏教圏）

があり、Ⅰのうちでは、ヒンドゥー教その他の諸宗教が対立する文化伝統として、仏教の〈周辺〉に存在する。またそれらを包含するインド社会は仏教にとって、元来生れ育った土壌（世間）でありつつ、自らをそこから外化する（出世間）ことによって独立性を得たものとして外なるもの〈周辺〉である。

大乗仏教にとっては、その他に、旧来の出家教団が、出発点においては外なる存在でありつつ、理念上はそれをも内に包みこむものとして自らを主張する（大乗∪小乗）形で、周辺を形成している。

これらの諸種の〈周辺〉との関係については、以下の論稿がそれぞれ扱うことになるが、最後に仏教、大乗仏教が出会った異なる文化伝統として、西欧社会、近代社会の文化がある。近代化に伴う諸問題は残念ながら本講座の枠外にあるが、仏教と出会った西欧社会における反応として、西洋思想家たちの仏教観と、西洋における仏教研究の二篇を加えることとしたい。

なお、前に掲げた最後の課題、いわゆる〈小乗〉との接触、相剋は、本講座第一巻の内容（大乗仏教とは何か）に含

まれるものであるが、そこでは〈大乗非仏説〉論がまとまっては取り上げられていなかったので、ここに附論として、大乗側の主な資料を紹介しておくこととする。

(1) 近年、碑文を通じて知られる大乗教団のあり方を精査したグレゴリー・ショーペン博士によると（Gregory Schopen, "Mahāyāna in Indian Inscriptions," *Indo-Iranian Journal*, 21(1979), pp. 1-19）大乗の名が碑文にあらわれるのは、六世紀から十二世紀にかけて、少なくとも14例がある。そのほか、これはより重要なことであるが、何らか他の名称を用いて大乗に言及していると思われるもの約80例が四世紀以降、インド各地に広い範囲で見られる、という。

この後者の諸例というのは、

1、布施等によって得られる福徳を一切衆生の菩提の為に廻向する（……yad atra puṇyaṃ tad bhavatu ……sakalasattvānām anuttarajñānāvāptaye, など）という大乗的理念の示されているもの

2、施主のよび名として、'śākya-upāsaka（-upāsikā）'、'śākya-bhikṣu（-bhikṣuṇī）'、の名が挙げられているもの（あるいは'paramopāsaka'「最勝の優婆塞」という称号もある。）

これらの定型句が大乗のものと知られるのは、数多ある碑文中で、特定の部派の名をかかげるものには、これらの理念や名称が現われていないこと、後期の碑文中に、これらの理念や称号が、'mahāyānānuyāyin'（大乗の徒）といった称号とセットになって現われていることによる。後者の最初の例は六世紀の二例に遡る。

こうしてショーペン氏は次のような結論を出す。

(1) 大乗に関係ある名称が、インドについての信頼すべき情報中に現われるのは、少なくとも西暦四世紀以降である。なお、その点について注目すべきことは、南インド（ナーガールジュナコンダ）や北西インドの碑文には——大乗との密接な関係が伝説されているにかかわらず——大乗の名も釈迦比丘の名も見られない。

(2) われわれの大乗とよぶものは、四世紀まではまだ独立した単一のグループとしては形成されていなかったこと。その点、ラモット教授が大乗について、「それは決して新しい部派を形成したのではなく、同じ（部派の）教団内において発達したものである」と言ったことは、部分的には正しい。

補論　大乗非仏説論の諸資料

〈大乗非仏説〉なる主張は、大乗側のいう〈小乗〉から出されたものであるが、現在知られる限りの〈小乗〉系論書には一つも見当らない。この問題については一方的に大乗側の資料から推測するほかはない。大乗側のこれについての言及としては、たとえば『涅槃経』に、方等経について、それは九分教（九部法印）に含まれないから、それは提婆達多（調達）の作ったものか、悪魔の所説であろうという者のあることに言及しているのなどが挙げられるが[1]、そのまとまった論述としては、次の三論典に、非仏説論に対する反駁、すなわち大乗仏説論の開陳を主眼とする形で説かれている。

1　『大乗荘厳経論』第一章（*Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Chap. 1, Mahāyānasiddhy-adhikāra, vv. 7-21 漢訳「成宗品第二」相当部分）

2　世親『釈軌論』第四章（*Vyākhyāyukti*, Tib. 影印北京版、No.5562；デルゲ版、No.4061）論体をなす五項目のうちの第五項、徴難と釈答のうち。

3　清弁『中観心論思択炎』第四章「声聞真実決択品」（*Madhyamakahṛdayavṛtti-Tarkajvāla*, Tib. 影印北京版、No.5256；デルゲ版、No.3856）

このほか、1を要約して引用するものとして『成唯識論』巻三[2]があり、また『顕揚聖教論』巻二十にも大乗仏説の十因を挙げているが[3]、内容上、1および2と関連する。いずれも弥勒―無著―世親という瑜伽行派の伝承中でまとめられたものである。なお、1に対しては安慧の註[4]がこの問題について委しい。これに対し、3は中観派の所説であるが、年代的には1、2を受けていて、その影響と多分に予想される。これらは何れも五、六世紀の頃、大乗が教理上も、また教団的勢力としても確立した時代のものである。

これら三種の資料については、現在までのところ、次のような紹介、解説がある。

野沢静証「印度における大乗仏説非仏説論（大乗荘厳経論成立大乗品の研究）」『大谷学報』22-3、昭和16年 pp. 45-71 これは副題のとおり、1の『大乗荘厳経論』を主材料とし、安慧釈によって論述をすすめるが、合せて、3の清弁の書をも資料としてとり上げ、両者を比較しながら論述を進めている。

山口益(1)「世親の釈軌論について」『日本仏教学会年報』第25号、昭和34年、所収、『山口益仏教学文集』下、春秋社、昭和48年、pp. 153-188 に再録。

山口益(2)「大乗非仏説論に対する世親の論破」東方学会創立十五周年記念『東方学論集』、昭和37年、所収。前掲『文集』下 pp. 301-320。

この二論文は、『釈軌論』の内容紹介で、その中で後者はとくに〈非仏説論〉を重要と見て別の論稿としたものである。『釈軌論』は全体で五章にわたり、他方、主題として、経解釈の内容を、「①経の目的と、②要約せる義と、③語の意味を具すると、④関連を具すると、⑤徴難及び釈答の二と、によって説かれる」といって、五項にまとめてい

る。そのうちの第⑤項が当面問題とする仏説・非仏説論を含むもので、上述五章中では、第三章末尾に徴難が掲げられ、第四章全体にわたって、釈答がなされている。(2)の論文はこの第四章の紹介である。

高崎直道「如来蔵思想をめぐる論争――清弁造『中観心論』声聞真実決択章を素材として――」『仏教思想史3』〈仏教内部における対論〉インド篇、平楽寺書店、1980, pp. 219-256。

この論文は、3の大乗批判のうち、とくに如来蔵思想に関する部分だけを詳しく紹介したものである。

以下に、これらの論文、とくに野沢論文と山口論文(1)、(2)によって、三種資料にみられる〈大乗非仏説論〉を略説しておこう。

1 『大乗荘厳経論』[5]

先ず、梵本第一章成立大乗品の内容を科文風に表示すると次の通りである。

A 序論（漢訳、縁起品第一）――大乗経の荘厳、五喩。vv.1-6

B 大乗の成立（漢訳、成宗論第二）――大乗が仏説であることの成立。vv.7-21

(1) v.7 総論――大乗が仏説である根拠、八因〔七因〕[6]

1 ādāv avyākaraṇāt（不記〔先不記故〕）(→(2) v.8)

2 samapravṛtteḥ（同行〔倶行故〕）

3 agocarāt（不行〔非余境故〕）(→(6) v.12)

4 siddheḥ（成就〔極成故〕）

5-6 bhāvâbhāve'bhāvāt[7]（体、非体〔有無有故〕）(→(3)～(4) vv.9～10)

5　bhāve bhāvāt（声聞乗あれば大乗あり）

6　abhāve'bhāvāt（大乗なければ〔仏なし、仏なければ〕声聞乗なし）

7　pratipakṣatvāt（能治〔能対治故〕）（→(5)v.11）

8　rutânyatvāt（文異〔義異文故〕）（→(8)-(5)）

(2)v.8　大乗非仏説の記別はない。(1)-1. 細説）

(3)-(4)……(1)-5、6の細説

(3)v.9.　声聞乗は大乗ではない。

四因――1、非全（利他の欠如）、2、非不達（矛盾）、3、非行（菩提に至る非方便）（→(7) v.13）、4、非教授（菩薩の教えなし）。

(4)v.10　声聞乗と大乗は相互に対立する。

五種の相違――1、意楽、2、教示、3、加行、4、支持、5、時。

(5)v.11　大乗こそ三蔵に適う故に仏説である。(1)-7, 8）

仏説の三条件

1　sūtre'vatarati　入修多羅……経蔵

2　vinaye saṃdṛśyate　顕示毗尼……律蔵

3　dharmatāṃ na viromayati　不違法性……論蔵

(6)v.12.　大乗は黠慧の対象ではない。(1)-3解説）

(7)v.13　大乗こそが仏菩提への方便である。(3)-3の詳説）

Ⅱ (8)-(15)……(1)-8の敷衍（密意趣のあること）

(8) v.14　怖畏の因

(9) v.15　不怖畏の因

(10) v.16　大乗は深智の対象

(11) v.17　大乗は怖畏処ではない。

(12) v.18　劣慧者の不信解から大乗が甚深の仏説であることが成立する。

(13) v.19　未聞の経典を誹謗することは不合理である。

(14) v.20　非如理作意（文の如く義を解する）の患。

(15) v.21　大乗に対する妨害は不適切である。

この内容から知られるように、成立大乗品は正に大乗が仏説であり道理に適う所以を説くことが主眼で、非仏説論自体については殆ど言及がない。幸い安慧の釈が八因の一つ一つについて非仏説論を紹介しているので[8]略説すると、

1、「この大乗という法は、仏の入滅後に、正に正法を衰滅させるために、般若経などで一切法の空無を主張しているものであるから、仏説ではない。」

これに対して大乗側は、一切智たる仏にそのような予言はなかったし、それは仏が無関心だったからではない（v.9）という。

2、「釈尊は入滅以前に大乗を説かれなかったから、仏説ではない。」

答は、同時にあったのだが、声聞乗は劣慧者のものに示されたもの。（大乗がかれらに知られなかっただけ。）

3、「ある種の究理論者あるいは外道（つまり声聞乗以外のもの）が作ったものだから仏説ではない。」

答は、外道にとって大乗はその領域でなく、また外道の教えに、十地・六波羅蜜・不生不滅の教えなどはない。

4、「大乗は何人かが、地・波羅蜜・不生不滅の義を悟って説いたものだから仏（釈尊）の教えではない。」

答は、義を悟ったものこそ仏なのだから大乗は仏説。（これは仏の意味の拡大。）

5、「世尊が声聞・独覚・大乗の三乗を説いたと認めるとしても、声聞乗こそが大乗である。『般若経』などが大乗なのではない。」

6、「世尊は三乗でなく、ただ一乗を説いた。それを勝れたものが修すれば仏となり、中のものが修せば独覚となり、劣れるものが修せば声聞に終る。その一乗とは声聞乗に他ならない。」野沢論文は、この主張（5・6、声聞乗こそ仏乗で、果の相違は智恵の差異による）は事実上存在した、声聞乗側の強い主張であったろうことを、清弁の掲げるものに同種の主張のあることにかんがみて、推定している。(9)

これに対する答は、上掲の内容略説中に世親の釈論によってふれておいた形に要約出来るであろう。

7、「ある人の語るところに随って修習すれば煩悩を対治出来るものが仏説である。声聞乗こそはそれに適うが、大乗はそうではない。」

答は、大乗の修習によって無分別智が生じ、無分別智によって煩悩は対治されるから、大乗は仏説。

8、「仏説には蘊界処等の法有りと説かれる。しかるに大乗では一切法の無を説く。故に仏説ではない。」

答は、一切法の無というのは密意趣があって、愚夫たちの遍計するような自性は無いという意味であり、依他・円成の自性が無いというわけではないから、ことば通りに理解すべきではない。

この最後の解答は、他の七項と異なり、瑜伽行派唯識説（三性説）の立場からのものである。あるいは、瑜伽行派

自体、有部の側からの一切法空説批判に基づく非仏説論をかわすべく、三性説を打ち出したという事情があったかも知れない。

なお、この7と8とは合せて、第11偈（すなわち(5)）の「非三蔵の故に非仏説」との徴難に対する弁駁のうちに含まれるものとみてもよいであろう。すなわち、『荘厳論』の世親釈が、仏説の三要件を挙げて、「大乗はそのようでない、一切法無自性と教えるから。故にそれは仏説ではない」というのと対応するからである。さらにそれは、世親釈が第7偈への導入部の冒頭で、

此の大乗は決して仏説ではない。どうしてそれに、（序品中で大乗について汝の掲げたような三種の）功徳（すなわち、断障・自在・聖財受用の因たること）があり得ようか。(10)

との徴難をあげるのを説明して、安慧が、

声聞の三蔵は仏説である。何となれば、前に説いたような三種の功徳があるから。しかるに大乗の教相はそれと異なるから仏説ではない。すなわち、声聞経中には蘊・処・界有りと説く。然るに大乗では一切法は空なりと説く。また、声聞乗では〔一切法は〕生滅性ありと説くに対し、大乗では不生不滅と説く。さらにまた、声聞乗では見修所断の煩悩を断ずる時涅槃すると説くのに、大乗では自性涅槃と説く。故に仏説と異なる故、大乗は仏説でなく、従って、大乗にどうしてそのような功徳があろうか。(11)（要約）

と述べているところに総括されている。この型の非難もまた、当時、事実あったものであろう。ただし、このような型「経中に説かれず、断障に導かず、法性に違う故に、非仏説」あるいは「三蔵に含まれないから非仏説」という型の徴難は、実は大乗に対して以外にも、諸部派相互に用いられたものであることが、『大毘婆沙論』等における実例から知られる。(12) 同様に、それに対する弁明の一つ、「文言通りに意味を解してはならない」、「密意趣があるから」と

いうのも、部派相互の間でも古くから用いられていた型である。なお、また、第14偈以下は、密意趣ある大乗の教えを有智者に従って聞いて、如理作意し、修習すべきことを説いているものと考えられる。[13]

2 『釈軌論』

大乗非仏説論を含む「徴難に対する釈答」なる第五論題は、徴難を(A)語についての徴難と、(B)義についての徴難にわけ、(B)がさらに(a)前後相違、(b)理と相違の二項に分けられる。そのうち、後者について、理とは現・比・聖教の三量で、その何れかと相違するとの徴難であるとして、その第三聖教量と相違するという徴難の中に、この非仏説論が現われる。[14] その主張を略説すると次の通りである。

〔十二部経中の〕〈方広〉(Vaipulya)が大乗であるという解釈も聖教(āgama)と相違する。何となれば、方広経〔を自称する大乗〕では「一切法は無自性」、「不生不滅で一切法は本来寂静、自性として涅槃せるものである」と説かれ、また「色は無い、ないし、菩提は無い」などと説かれるが、すべての部派の伝承する仏語では、諸法に自性を説き、諸法の縁生、諸法の変異、滅尽、諸行の無常と寂滅涅槃、ないしは、因の滅による苦の滅等を説く。大乗はこれらの定説(極成)となった仏語と相違するから、仏説ではない。従って、方広が大乗であるとすることは聖教と相違する。[15]

ここに関説される大乗は『般若経』と『解深密経』で、世親の瑜伽行派としての聖教の範囲が知られるが、さきに挙げた『荘厳経論』に対する安慧の釈疏の発言も、ほぼこれと同様の内容が取上げられていたことに気付く。これも瑜伽行派だから当然といえば当然であるが、恐らくは徴難も釈答も、『荘厳経論』の頌の作られた頃から次第に定型化して伝承されていたことを示しているのであろう。

以下、論本は第四章全体にわたって、この徴難に対する釈答を示す。[16] そのうち、徴難に対する直接の弁明としては、その結びの部分に挙げられる二頌の摂偈に要約されている。すなわち、

1、(1)大乗は仏言ではない。〔仏言であるとすることは〕相違するからである、〔と言わば〕大乗の如く、他の一つ（＝声聞乗）もそれと同じである。

(2)彼（大乗）が了義であることは全く知られない〔と言わば〕→了義がないとどうして知られるか。

2、(3)彼（大乗）は声通りの義ではない。声通りの義であっては相違するからである。

(4)〔声通りの義であっては沮喪せしむるであろうが〕沮喪せしむるものではない。〔沮喪せしむるものでないことは〕非妙見を遮するからであり、また利益する方便が示されているからである。[17]（山口訳。(1)～(4)は筆者の附加。）

第一の点[18]は相手のいう経文中にも相互に矛盾するもの（前後相違）のあることを指摘して、いわば、仏説・非仏説の相対化をはかるものである。

第二点[19]はそれに対し、相手が前後相違する経文中に、〈了義〉〈未了義〉という別種の判定基準を見出すもので、同じ基準は部派相互の批判中にも用いられている。それを相手が大乗に対して言うとすれば、大乗を一応仏説と認めたこととなるであろう。その上で、大乗に了義がないと批難したことに対し、大乗の側は、現在知られているものが仏説のすべてではないから、大乗に了義説がないという非難は当らないとするのである。その証拠として、声聞乗の『師長経』『阿難経』など十四種の経中から、教説の伝持されずに終ったことを語る証言を探し出して示している。

第三点[20]は、第二点を承認すると現在ある大乗経は〈未了義〉…ということになるかも知れないが、それは経文をそのまま解するからで、大乗は〈密意趣〉を含むので、「声通りに義をとってはならない」というものである。この点は『荘厳経論』でも仏説の第八因として挙げられていたことで、後に〈了義説〉の提示中で知られるように、ここには

特に瑜伽行派的な主張が見られる。例として『般若経』中での一見無自性義と相違・矛盾とみられる経文をとり上げて、それを密意趣によって会通しているが、それはそのまま『解深密経』の立場につながるものである。

第四点は[21]同じく無自性義がそれを「声通りにとらえる」修行者をして因果撥無の邪見をおこしやすく、心を沮喪せしめるとの非難に対して、同じく密意趣あることを知れば、非妙見つまり邪見に陥らぬと説くものである。これは『荘厳経論』の第15-17偈（怖畏を除く）の所説の立場と合致する。

摂偈を説いたあとで、世親は、その〈了義説〉なるものを提示する[22]。先ず第一は上にも屢々言及されていた『解深密経』の「一切法無自性、不生不滅、本来寂静、自性涅槃」の教えとそれについての〈解深密〉たる三無自性義を含む二偈で無自性品第五中に説かれるもの[23]。次は、「声通りに義をとってはならない」（yathārutārthagrahaṇaṃ na kartavyam）と教える『入楞伽経』の三偈（*Laṅkāvatāra*, vv. III. 35-37=Sagāthakam, vv.135-137）と、第三に、三性説を述べる同じく『入楞伽経』の六偈（ibid., Sagāthakam, vv. 150-155）である。これによって、大乗に了義があること（その了義とは三性説唯識義）、したがって、大乗が仏説であることが証明されるとする。

以下、論本は「問答決択」の形で五項にわたって論ぜられ、徴難に用いられたいくつかの用語の意義を確定している。

(1) 仏語の相[24]

これは『荘厳経論』でも取上げられていたこと（v.11）であるが、ここでは次の四点が示される。

a 十八部派の教説中に含まれる。

b 軌範師たる人の論証に包摂される。

c 法性と相応したもの。

d法性とは煩悩を調伏し、縁起の法性と相違しないものをいう。

この四点について、大乗が外れるから仏説でないというに対し、a十八部の説の相互矛盾、b理の一貫性の欠如、c法性が現存する聖典中の定説を意味するなら、失われた法相、相互に相違する法相もある、という理由で、声聞乗も仏説でないこととなるとする。dはさらに大乗の密意趣と調伏力を強調して、積極的にその仏説たることの主張とする。

(2) 声通りの義でないことの意義[25]

無自性義を説くのは、遍計所執の増益辺（真実に非有なるものを有と執する）を捨て、依他起の法を無とする損減辺を排して、中道義を確立するためである。

(3) 人法二無我[26]

人無我のみでは涅槃を寂静とのみ見、有情に対する悲を捨てることになるが、すべての所知に対する妄分別を断じないで一切智性はありえないので、法無我義が説かれる。

(4) 世俗と勝義[27]

声聞乗は業・異熟は諸法の自相として勝義においてもあるが、ただ作者たる我は世俗としてのみある、というに対し、大乗では、業と異熟は出世間智の対象でないからただ世俗にすぎない。ただし、一切法について「勝義として無、世俗として有」という一類の大乗者の説に対しても批判的で、一定の立場における世俗の勝義有を主張する。これは中観の二諦説に対する唯識三性説からの批判である。いわば、同じ大乗にあって、了義と未了義を明らかにしようとするものである。

(5) 変化身[28]

声聞乗が肉身、人身の釈迦仏を主張するに対し、変化身としての釈迦仏を主張し、変化身は「仏の広大性を信解する菩薩の上に示されるもの」で、声聞たちでもそういう信解の得分あるものは大乗の教えを聞き入れる。しかし得分のないものは聞いても過誤に陥る。

変化身（nirmāṇa-kāya）は瑜伽行派の三身説に基づく主張であろうが、大乗では古くから、利他の願生身として兜率下生の釈迦仏に対して与えていた見方である。

3 『中観心論』声聞真実決択章

『中観心論』は頌および自釈（『思択炎』）より成る。各章は前分で相手の主張を挙げ、後分でそれに対する仏教ないし大乗として、さらには大乗の唯識派に対する自派としての中観派の主張を開陳する。声聞真実決択章はかくて、声聞乗に対する大乗の立場からの弁明ないしは反論である。(29)

先ず頌についてみると、前分14偈のうち、第2偈で三身を仏とする説を難じ、第3-6偈は三乗の三種菩提の差は智の差別によるもので、八聖道以外の大乗の説く修行道は正しい道諦ではないとしたあと、第7、8偈で大乗非仏説論を述べる。そのあと、第9-12偈は不生説など（主として中観派説）、第13、14偈は唯心説を難ずるものである。

このうち、第7、8偈は、

(1)経等に含まれないから、(2)別の道を説くから、大乗は仏説ではない。ヴェーダーンタの見の如し。

(3)断見の如く因果を損減するから、(4)十八部に属さないから、〔仏説〕でないと決定する。

というもので、これを『思択炎』では数術解説して、十種ほどの理由を挙げている。すなわち、

(1)a、如来常住、b、如来蔵の遍満とアーダーナ識、c、仏の不般涅槃、の主張により、〔諸行無常、諸法無我、

涅槃寂静」の三法印[30]に抵触する。
(2)大声聞への授記。
(3)阿羅漢に対する誹謗。
(4)在家者への帰敬。
(5)如来以上に菩薩を讃歎すること。
(6)虚空蔵菩薩等の誓願は言葉だけのもの。
(7)釈迦牟尼は化身と説く故、一切の所説は顚倒である。
(8)〔如来が〕常に三昧に入っているというのは不合理。
(9)多くの経中に無効な呪文を説くこと。
(10)極悪の罪業も〔懺悔によって〕根本から抜済されると説いて業果を否定する。
(11)〔大乗経は〕方等経とは別である。
(12)クリキン王の夢中に示された〔諸派の〕分裂中に〔大乗が〕含まれない。

というものである。(野沢論文は、(1)を開いて三項に、(2)〜(5)、および(11)〜(12)をそれぞれ合せて一項に数える。[31])

いまこれらの徴難を世親、安慧の挙げるものと比較すると、かなり一致するものがあることが知られる。すなわち、頌のいう(1)経等に含まれないというのは〈非三蔵〉＝〈非仏説〉という徴難であり、(4)の十八部派に所属しないというのもほぼ同種といえる(ヴェーダーンタの如しというのは、非仏説、部派外の教えという点で外道に同じとの意)。この批難は『思択炎』中の(11)、(12)とも関連する。そして(11)は『釈軌論』の徴難の基本であり、(12)も、上では省略したが、『荘厳経論』の挙げる第一因に対する安慧釈中にも言及される(ただしそこでは、その伝説を逆手にとって、そこに記別さ

れていないから、大乗が正法衰滅の因とは言えないと述べている)。さらに、頌中の(2)別の道を説くというのは、第3-6偈で八聖道こそ菩提獲得の因ということと関連し、したがって、声聞乗一つに三種菩提が含まれる。すなわち、『荘厳経論』の第5、6因の挙げるのと一致する。[32] なお、これらの一連の〈非三蔵〉=〈非仏説〉という徴難に対し、清弁はその回答中で、世親等と同じ『師長経』などを引用して、根本結集の不備をいい、その結集にもれたものを普賢・文殊・密迹力士・弥勒等によって結集したのが大乗であるとか、龍たちによって結集されて龍宮に入っていたのを龍樹がかれらから収集して人間世界に弘めたなどと述べている。[33]

このほか、釈論のあげる(7)変化身は『釈軌論』が最後に論じていた点であり、また、頌の(3)断見と釈論の(10)業の因果の撥無は、『釈軌論』のいう無自性義を「声の通りにとる」故におこる非難であるというのと同類の非難である。

他方、三法印との相違点をはじめ、世親等の挙げていない大乗の特色もかなり取上げられているようであるが、清弁の主張の中には密意趣論はあまり深入りしていないように見うけられる。これは大乗中の対立者たる瑜伽行派がしきりに〈密意説〉=〈未了義〉、〈解深密〉=〈了義〉を主張していた故か。ただし、〈非仏説〉との批難に対しては、清弁は、自派としては〈未了義〉に数える如来蔵やアーダーナ識説も〈仏説〉として擁護している。[34]

以上、三論典の挙げる大乗非仏説論の紹介を終る。実質的には、それらの内容を紹介する論文の紹介に終り、特に新たに付け加えるところはなかった。これらの原典の関連部分はまだ学界にその解読結果が完全な形では公表されていないので、その早急な成果の公刊が望まれる。

(1)『大般涅槃経』巻七、大正12、404a.——如来先説九部法印。如是九印印我経律。初不聞有方等経典、一字一句。如来所説無量経律何処有説方等経耶。如是等中未曾聞有十部経名。如其有者、当知必定調達所作。調達悪人、以滅善法、造方等経、我

等不信如是等経、是魔所説、何以故、破壊仏法相是非故。＝南本、大12、644c.（邪正品）

（2）『成唯識論』巻三、大正31、14c-15a.――又聖慈氏、以七種因、証大乗経真是仏説。……如荘厳論頌此義言、先不記倶行非余所行境　極成有無有　対治異文故。

「七種因」は『荘厳経論』は八因と数える。後説の該項参照。

（3）『顕揚聖教論』巻二〇、大31、581b.――問曰、云何応知、大乗言教是仏所説。答、由十種因故。一先不記別故。二今不可知故。三多有所作故。四極重障故。五非尋伺境界故。若不先聞、不能如是尋思計度。是故若言是余所説、不応道理。六証大覚故。七無第三乗過失故、八此若無有、応無一切智者成過失故。九縁此為境、如理思惟、対治一切諸煩悩故。十不応如言取彼意故。

（4）*Sūtrālaṃkāra-vṛtti-bhāṣya.* Tib.デルゲ版（D.）, No.4034, Mi（Sems tsam 3）17a^{1}-31a^{2}; 影印北京版、No.5531（Vol. 108, p. 207-3-3～p. 213-3-4）

（5）Skt.（ed.by Sylvain Lévi, p. 3, *l.* 3-p. 8, *l.* 17. 漢訳、大正31、591a-593a. Tib.(D.), Phi(Sems tsam 1), 130b^{3}-134a^{6}

（6）〔 〕内は『成唯識論』（註2参照）における訳語。

（7）この句を次のように5と6に分けるについては、安慧釈（註4参照）Tib.(D.), ibid. 18a^{7}. 安慧釈は明瞭に八因（gtan tshigs rnam pa brgyad）という（ibid., 17b^{1}）.

（8）Tib.(D.), 17b^{2}-19a^{3}. 野沢論文 pp. 48-51（和訳）。

（9）野沢論文、p. 53.（非仏説主張の第一の型、声聞乗即仏乗説と名づけている。）

（10）Skt. p. 3, *l.* 3.

（11）安慧釈、Tib.(D.), ibid., 17a^{3}-17b^{2}. 野沢論文 p. 48.（和訳）。

（12）宮本正尊『大乗と小乗』昭18、八雲書店、pp. 99-129 参照。

（13）野沢論文 pp. 66-67.

（14）山口論文(1)、pp. 183-184.

（15）『釈軌論』Tib.(D.), Si(Sems tsam 14) 88a^{5}-88b^{6}. 山口論文(1) pp. 184-185（和訳）。

（16）山口論文(2)参照。Tib.(D.), ibid. 96b^{7}-114a^{7}.

(17) Tib.(D.), ibid. 105b⁴-⁶:bsdus paḥi tshig su bcad pa dag ni/ ji ltar saṅs rgyas gsuṅ ma yin/ /ḥgal baḥi phyir ro gshan de bshin/ /de ṅes don yin ril mi śes/ /ṅes don med par ji ltar śes// de sgra ji bshin don ma yin/ /ḥgal baḥi phyir ro ñams byed min/ /lta ba mi bzad bkag phyir ro/ /phan paḥi thabs kyaṅ bstan phyir ro//

(18) Tib.(D.), ibid. 96b⁷-97b⁶.

(19) Tib.(D.), ibid. 97b⁶-99b⁷.

(20) Tib.(D.), ibid. 99b⁷-101a².

(21) Tib.(D.), ibid. 101a²-105b⁴. これは第三項の継続とみてもよいであろう。

(22) Tib.(D.), ibid. 105b⁶-106b².

(23) 玄奘訳，大正16，696b.「一切諸法皆無性　無生無滅本来寂　諸法自性恒涅槃　誰有智言無密意　相生勝義無自性　如是我皆已顕示　若不知仏此密意　失壊正道不能住」。

(24) Tib.(D.), ibid. 106b²-107a⁵.

(25) Tib.(D.), ibid. 107a⁵-107b⁴.

(26) Tib.(D.), ibid. 107b⁴-109b².

(27) Tib.(D.), ibid. 109b²-111a⁵.

(28) Tib.(D.), ibid. 111a⁵-114a⁶.

(29) 声聞乗決択章の全体は74偈（野沢論文による）より成り，そのうち発起偈について第2-14偈が前分所破，第14-74偈が後分能破である。これを自釈『思択炎』(*Tarkajvālā*〔*TJ*〕)で示すと（デルゲ版丁数）前分，Tib.(D.), Dsa (DBU MA 3) 144b⁷-157b⁵. 後分，ibid. 157b⁵-199a⁵.

そのうち，下記の大乗非仏説に直接関する部分は，前分，vv.7-8, *TJ*. 147a⁷-156a⁷, 後分，vv.32-58, *TJ*. 164b⁵-193a⁷.

(30)〈三法印〉chos kyi phyag-rgya gsum(＝*trayī dharmamudrā)(*TJ*. ibid. 156a³) これは〈三法印〉の語の用例のインド＝チベット系資料における貴重な例。

(31) *TJ*. Tib.(D.), ibid. 156a¹-156a⁷. この各項についての能破はそれぞれ，(1)168b⁷-169b² (2)169b²-173b⁷, (3)173b⁷-174a⁷, (4) 174a⁷-179b², (5) 179b²-180b⁵, (6) 180b⁵-181a⁶ (7)181a⁶-182b⁴, (8) 182b⁴⁻⁶, (9) 182b⁶-184b⁴, (10) 184b⁴-188a², (11) 188a²⁻⁵,

(32) 188a^{5}-188b^{2}.
(33) 野沢論文, p. 52 参照。(*TJ.* ibid. 145b^{7}-146a^{4})
(34) 野沢論文, p. 58-59 参照。(出典箇所はそれぞれ, *TJ.* ibid. 166a$^{4-5}$, 188b$^{2-4}$.)
(35) *TJ.* ibid. 169a$^{1-4}$, 高崎論文, p. 232-238参照。

Ⅱ　インド社会と大乗仏教

奈良　康明

一　はじめに——インド社会と宗教

現代インドの仏教徒　次頁に掲げたのは一九七一年の国勢調査に基づく現代インドの宗教別人口表である。一見してあきらかなように、各宗派信徒の帰属意識は明確であって、例えば日本のように、「無関心」派も含めて自分の宗派が不明瞭というようなことはない。

この中で仏教徒は僅かに三八〇万人、〇・七%台の少数派である。インドが独立したのは一九四七年だが、その四年後の一九五一年に行なわれた国勢調査では、仏教徒は一八万人、〇・〇五%だった。それが十年後の一九六一年度には三二五万人、〇・七四%まで増えている。これは一九五六年に不可触カーストから集団改宗して誕生した新仏教徒（ネオブディスト）[1]によるものである。現代インドの仏教徒にはいくつかの流れはあるものの、全体としては「仏教徒」という帰属意識は明確である。日常の社会生活を行なうのに不可欠な各種の宗教儀礼（結婚式、葬式のような通過儀礼、祖先崇拝儀礼、各種の祈願儀礼等）も仏教徒独自のものがあり、「仏教徒」はインド社会内において凝集力のある社会集団の一つとして機能している。

これを別の言い方をすれば、仏教徒は仏教徒としてのダルマ（法）をもっている、ということであろう。ダルマという言葉は多義あり、その中には、「仏法」という時の「法」のように、各宗派の差を超えた普遍的真実を指す用法もある。しかし、私がここでいうのはその意味のダルマではなく、「種姓と住期の法（ヴァルナ・アーシュラマ・ダルマ）」という時のダルマである。種姓とはバラモン・クシャトリヤ・ヴァイシャ・シュードラの四姓階級であり、住期とは人間の一生を学生・家住・林

住・遊行の四時期に分けるものである。すなわち、古来よりヒンドゥー教の伝承で説かれている「種姓と住期の法」とは、人間は社会層により、また人生の諸段階によって、果たすべき義務を異にすることをいうものである。[2] そしてそれは『マヌ法典』をはじめとする法典類（ダルマ・シャーストラ）に詳説されているところである。この四姓制度はカースト制度とは区別して考えるのが正しいが、しかし、ヴァルナ・ダルマはカースト（ジャーティ）・ダルマとおきかえて考えてよい。理念的にも、また現実の問題としても、各カーストにはそれぞれに異なるダルマがあると考えられている。文化人類学者のドゥベー博士はヒンドゥー伝承の中の「ダルマ」にはカーストの伝承や規則を守ること、断食、祭礼、通過儀礼、巡礼、沐浴など、そして功徳を積んで死後の生天を願うといった観念が含まれているという。[3] つまり、ダルマとは一般に是認されている「生き方」にほかならない。こうして、それぞれの社会グループはそれぞれのダルマをもつし、社会的にもこうした「ヴァルナ」――実はカースト――に応じ、また、人生の諸「住期」に応じたダルマは尊重さるべきものとされてきた。あの多様なインドの生活文化は、多様性を内包するダルマを認めることによって、その多様性を一つの大枠の中に統一してきているのである。こうした意味で、現代インドの仏教徒も仏教徒としてのダルマをもつ。他の宗教グループも同様だが、独自の宗教儀礼、世界観、社会慣行、習慣、帰属意識をもち、実体のある独自の社会グループとして位置づけられているのである。

インド共和国の宗教別人口

（1971年の国勢調査による）

宗教名	1971 信徒数	1971 パーセント
ヒンドゥー教徒	453,436,630人	82.72
イスラム教徒	61,418,269人	11.20
キリスト教徒	14,225,045人	2.60
シーク教徒	10,378,891人	1.89
仏教徒	3,874,942人	0.71
ジャイナ教徒	2,604,837人	0.48
その他	2,221,038人	0.40
総計	548,159,652人	100.00

ヒンドゥー教の一派としての現代インド仏教　しかし、同時に、きわめて重要なことは、仏教、ジャイナ教そしてシーク教はヒンドゥー教の一派である、という一般認識が現代インドにはある。中村元博士はインドの役人がシーク教徒とジャイナ教徒はすべてヒンドゥー教徒に含まれる、と言ったことを報告されている。[4] 仏教についても全く同様であって、現代インド人の間では仏教はヒンドゥー教の一派であることは疑いようもないこととして理解されている。ブッダはヴィシュヌ神の第九番目の権化であることは歴史的な伝承であって、今でもそのまま受容されている。かつてビルラ財閥の長たるS・B・J・ビルラ長者はヒンドゥー教と仏教の間に基本的な差はない、として仏教関係の寺院を建立しているし、[5] 自らのたてたラクシュミーナーラーヤン寺院（ニュー・デリー、通称ビルラ・テンプル）には境内の一画に仏教、ジャイナ教の祠堂をおいている。また、インド独立の英雄と慕われるマハトマ・ガンディーは、「私の友人は私がブッダの教えを私の生活の中で表現しているというし、私もその評言を受容する。そしてブッダの教えにしたがうよう全力をつくすことを告白する」とカルカッタの大菩提会でのべている。[6]

こうした一般的理解もさることながら、憲法上も仏教・シーク教・ジャイナ教徒はヒンドゥー教徒に含まれるものとしてのあつかいをうけている。[7] そのために例えばアングロ・インディアンの社会のように、「少数グループ（マイノリティ）」としての社会的特権を与えられていない。インドの仏教徒の代表が、くり返し、仏教徒はヒンドゥー教徒ではない、独自のマイノリティ・グループと認定して、特権を与え、しかるべき保護を与えよ、と主張するのもこうした背景があってのことなのである。[8]

仏教とヒンドゥー教の関係　いったい、仏教はヒンドゥー教に含まれるのか否か。これは定義の仕方にもよるが、両者の関係はインド宗教史、ないし仏教史の大きな問題である。

ヒンドゥー教の語義、範囲については学説が分かれている。[9] 西暦四世紀に成立したグプタ王朝期以降にヒンドゥー教が成立したとみる説もあり、西暦前六世紀～西暦四世紀を初期ヒンドゥー教として、それ以前のバラモン教から転化したのがヒンドゥー教だとみる見方もある。あるいはバラモン教とは初期ヒンドゥー教の宗教的・文化的特徴を示すことばであって、ヒンドゥー教はアーリア人が現住部族の人びとと接触してから以降のインド文化を指すとも考えられている。筆者は最後の見方を採っているが、[10] これはあくまでも視座のすえ方、及びそれに伴う定義の仕方によるのであって、どの立場をとるにせよ、本論で以下に論ずることと内容的に矛盾は生じない。すなわち、基本的にはヒンドゥー教とは、カーストという社会構造――歴史的な発展の経緯はあるにせよ――をもち、人びとの考え方から社会慣行、制度、生き方のすべてを含み、成り立たせる基盤なのであり、一つの「世界」といっていい。宗教信仰を意識する、しないにかかわらず、何らかのカーストの成員としてこの世界に生まれたものがヒンドゥー教徒である。個人が改宗してヒンドゥー教徒になるというメカニズムはここにはない。カーストがあり、それにかかわる儀礼や祭りがあり、生き方（ダルマ）がある。素朴な民間信仰的な各種儀礼や観念の複合体であると同時に、しかし高次の実存レヴェルの観念と行法もある。ヒンドゥー教とは人間生活の全局面をその中におさめ、広やかな奥行と幅と深さをもつ一つの世界なのである。

こうみてくると、インド学者であるM・ウイリアムス博士や、またインド人学者の多くが、「ブッダはヒンドゥーとして生まれ、ヒンドゥーとして死んだ」と言うとき、その意味するところは明らかである。ここにはブッダはヒンドゥー世界の一員であったという認識がまずあり、その世界の中で他の思想と対比され独自性を評価さるべきものとして釈尊ブッダの教えを位置づけているのである。そしてこの考え方は、歴史的且つ社会的には、いったい、仏教徒はヒンドゥー世界の外に、ヒンドゥー教徒と区別さるべき独自の社会グループとして存在していたのか、それとも、

ヒンドゥー世界の中で、カースト（的）な独自の集団として存在していたのか、という問題とかかわってくる。もし前者なら、仏教徒はヒンドゥーではない。後者なら、仏教は完全にヒンドゥー教の枠内に含まれる。

この問題についてはかつて論じたことがあるが[11]、結論を先に示すなら、そのどちらでもないと筆者は考えている。

仏教の歴史的な発展の中で、仏教徒という実体的な社会グループが、カースト制を基盤とするヒンドゥー教徒の社会と別個に、それと相並んで存在した形跡はない。さりとて、仏教徒が特定の一カーストとなっていて、それなりに凝集力ある集団としてヒンドゥー社会の内部に位置づけられていた証拠もない。比丘集団は、無論、別である。かれらは出家者集団として、それなりの実体のある独自の社会グループである。しかし、一般在家の信者たちは「仏教徒」としてまとまった社会集団を果たして形成していたのか。あるいは、比丘・比丘尼をも含みつつ、信仰告白した在家信者、つまり優婆塞（ウバソク）（upāsaka）、優婆夷（ウバイ）（upāsikā）をまとめて指すところの「四衆」僧伽（ソウギャ）（サンガ）が単一独立の社会集団として存在していたのか。

およそインドで実体性のある社会集団が成立するとき、ここには独自の神信仰から礼拝儀礼、死後観と死者儀礼、諸通過儀礼等がなければならない。それはダルマの主要な部分である。古代インドの仏教徒がこうした観念を有し、各種儀礼を行なっていたことは文献上からもたしかめられるが、問題はどのような儀礼をどのように行なったかである。なぜなら、釈尊や後世の指導者たちは独自の「仏教儀礼」を信者に与え、執行した形跡はない。死者儀礼、通過儀礼を比丘が在家信者に対して行なった証拠もない。祈願儀礼や多少とも呪的な祈禱儀礼については、後代になるにつれて次第に「仏教化」したものが発展してくる[12]。しかし、「仏教化」ということは裏からいえば、最初は非仏教的なものであったということである。元来、仏教の本義はこうした死者儀礼や現世利益を願う儀礼とは関係がないものであるし、いわば「どうでもいい」こととして、特別の関心を示していない。必然的に在家信者は悟りとは関係のない、

日常の社会生活を行なううえに必要な諸儀礼は旧来のヒンドゥー教の方式で行なっていたものとみていい。少なくとも、それによって「仏教徒」という実体的なグループが独立しうるほどの仏教儀礼は完備していないのである。

仏教をよりどころとしたヒンドゥー教徒　では、「仏教徒」はどういう在り方をしていたのかというと、かれらは上述の意味でのヒンドゥー教徒のまま、仏教の実存的旦つ倫理的生き方を心がけ、教団を外護した人たちではなかったか。インドの宗教史にこうした例は少なくない。たとえば十五世紀のカビールはバクティ（信愛）の流れをくみつつ神体験を得た人である。カーストを否定し、ヒンドゥーの儀礼を斥け、ひたすらに人間実存の「意味」を神へのバクティの中で求めた人である。かれの信者たちの中にはさまざまなカーストに属するヒンドゥー教徒もいたし、イスラム教徒もいた。同じく十五世紀から十六世紀にかけてのベンガルの宗教指導者チャイタニヤはバラモン出身である。十七歳の時に神体験を得、クリシュナ＝ヴィシュヌ信仰を鼓吹し、老若・男女・貧富・カーストの差を無視して大衆とともに神の名をとなえ、歌い、踊った。いずれの場合でも、人々は自らのカーストを出ることなく、それぞれの方法でそのカーストの成員としてのダルマを守りつつ、新しい教えをうけとり、実践していた。

あるいは現代のインドでも「私は宗教はキリスト教徒だが、カーストはヒンドゥーです」[13]といった表現もあり得るのである。

つまり、宗教的に高次の実存レヴェルの信仰をもち、しかるべき生き方を心がけることと、カーストの成員たるヒンドゥーとして社会生活を送ることは必ずしも矛盾しないのである。こうみてくると、古代インドの仏教も、やはり、悟りとそれに根拠をおく倫理的な生き方を説いたものであり、しかもその信者とは各カースト、乃至、ヒンドゥーとしてのそれなりの社会グループに所属したままで仏教徒と称していたのではなかったか。先述したように、出家修行

者たる比丘・比丘尼は別で、かれらのサンガはれっきとした実体のある独立の社会集団である。また、在家信者にしても、何らかのかたちで、実質的コミュニティーとして存在した小グループがいたかも知れない。しかし、一般論としては、仏教徒の社会集団としての定着の度合は、少なくともジャイナ教あたりに比してはるかに少ない。ジャイナ教徒は早くから各種儀礼祭儀を独自なものとして発展させていて、それなりの自己完結した社会を形成している。仏教はそれに相応する独自の儀礼はほとんど発展させず、おそらく、旧来からのヒンドゥー教の儀礼によっている。この意味では、仏教徒という社会グループはヒンドゥー世界に十分に定着していなかったことになる。仏教はカーストを中核とするヒンドゥー世界の上に成立し、伝播されていったものとみてよい。

グプタ期のインド社会と仏教を中心として　こうした状況を念頭におきつつ、以下にグプタ期（西暦三二〇―五五〇ごろ）を中心とした北・西インドの仏教とインド社会の在りようをみることにしたい。グプタ期というのは現代のヒンドゥー的諸観念や諸制度が顕在化し、定着した時代で、いわばヒンドゥー教の古典期である。それだけに仏教はさまざまなかたちでヒンドゥー社会・文化とかかわっている。僧院・寺は大きく、豊かとなり、仏教美術は頂点を示しつつも、ヒンドゥー側の反撥もあった。仏教はこの時代より大はばにヒンドゥー化し、遂にはヒンドゥー世界に吸収されて姿を消す道を歩み出す。仏教史の面からいうならば、この時代は中期大乗仏教の時代にはいっている。密教的要素が顕在化してくる時代でもある。同時に、伝統的な部派仏教もまだ力を失っていない。本論はインド社会と大乗仏教をテーマとしているが、ここで大乗仏教のみをとり出すことはむずかしい。資料的にも困難であるし、同時に、大乗仏教は伝統的部派仏教とさまざまなかたちで融和している面がある。部派仏教と対比し、両者の関係をみることによって、そこにかえって大乗仏教の在り方がうかび上がってくると思われるので、以下にのべるのは、むしろ、グ

プタ期のインド社会と仏教の関係の二、三の局面であることをあらかじめ御諒解願っておきたい。

二　グプタ時代の文化

グプタ王朝前後の政治史　グプタ王朝の成立は西暦三二〇年とされているが、これより先、北西インドから中インドに威をふるったクシャーナ王朝は、三世紀中ごろには勢力を失ってしまった。またデカン地方では、数百年続いたサータヴァーハナ王朝は分裂して、デカン北部、北西部は三世紀後半にヴァーカータカ王朝の勢力下に入る。アーンドラ地方にはイクシュヴァーク王朝が興り、さらにその南方ではパッラヴァ王朝が擡頭した。ガンジス中流域から東インドは、混沌たる状態に置かれていたが、やがてマガダにチャンドラグプタが出てガンジス河中・下流域を中心に勢力を伸長し、三二〇年に即位した。

ここに、グプタ王朝が始まる。第二代のサムドラグプタ王（在位三三五〜三七五年ころ）、そして第三代チャンドラグプタ二世（在位三七五〜四一四年ころ）にかけて勢力は大いに伸長し、西インドのサカ＝クシャトラパ王朝も滅ぼして、東はベンガル湾から西はアラビア海、北は現ネパール領にいたるまでの広大な地域を支配するに至った。西デカンの諸港市もかれらの手に帰し、同時に、ヴァーカータカ王朝と婚姻も結んで西方貿易に参加しはじめている。チャンドラグプタ二世は、その他の諸王朝とも婚姻を結んで友好関係を保つことにより、しだいに勢力を伸ばしている。

グプタの諸王は、武人であると同時に文化的な嗜好をも示している。第二代のサムドラグプタは文学と音楽を愛好したといい、アッラハバードに残る同王の頌徳碑文は、「詩人の王」と讃えている。またかれの発行した貨幣にはビ

ーナ（琵琶）を弾く自らの姿が描かれている。その子チャンドラグプタ二世も同様であって、古代インドのサンスクリット文学史に名高いカーリダーサは、かれの宮廷にあって庇護を受けている。安定した豊かな社会に、文人は輩出し、学問研究も進展した。ヒンドゥー教が新たな装いを示しつつ人々の間に浸透し、外国からも学者、宗教者、巡礼者、などが多く集まって来ている。中国僧法顕が来印し、四〇五～四一一年にかけてインドで仏教を学んだのもこの王の治世下のことである。

チャンドラグプタ二世の子クマーラグプタ王（在位四一五～四五四年ころ）の時代にも繁栄は続き、かれはナーランダー寺を創建している。しかし、次代のスカンダグプタ王（在位四五五～四六七年）の頃から、さしもの繁栄を誇ったグプタ王朝に政治的な暗雲が漂い始める。

このころには、フン族が中央アジアから北西インドにしばしば侵入し、内乱も起こった。ローマ帝国は四七五年に滅亡して西方貿易はしだいに衰退してくる。代わって東南アジアとの貿易が栄んになるが、経済的に困難な状況が生じていたことは、この王の時代から、金貨の質が急激に悪化していることからも知られよう。この王の死後、グプタ朝は急激に衰え、それ以後も何人かの王の名前が知られているが、グプタ朝に昔日の面影はなく、しだいに北インドは小王国分立の状況に移ってしまっている。

フン族は中央アジアの遊牧民で、その王トーラマーナは、五世紀から六世紀にかけて北インドに勢力をふるった。かれの息子ミヒラクラの破仏のあとを物語り、大乗経典の『蓮華面経』にはミヒラクラの破仏の状況が詳しく記されている。[14] ミヒラクラは最後には六世紀中葉にカシュミールに追われて死亡する。しかし、フン族の侵入は、その他の中央アジアの諸部族のインド侵入の因ともなり、政治的混迷に拍車をかけることになった。

グプタ王朝期の文化　グプタ王朝以前、北インドや北西インドは、前一世紀ごろより異民族支配の時代だったと言ってよい。サカ族、クシャーナ族、ギリシア勢力、その他の西アジアの諸勢力などが、政治的に優位を保っていた。しかし、グプタ王家はマガダより興り、いわばインド古来の部族の流れをひく人たちである。伝統的なヒンドゥー文化を重視し、この意味では一種のリヴァイバル王朝といってよい。生活文化の面でもこの傾向は顕著で、グプタの諸王はほとんどが熱心なヒンドゥー教徒、それもヴィシュヌ派の信徒である。ヴェーダの価値は再認識され、バラモン色の濃いヒンドゥー儀礼が復活した。第二代のサムドラグプタ王は、アシュヴァ＝メーダ（馬祀祭）を盛大に行なっているし、灌頂儀礼を含む伝統的なヒンドゥー儀礼が復活した。

一般庶民の間にもヒンドゥーの宗教儀礼は浸透し、儀礼の様式も確立してくる。シヴァ、ヴィシュヌといったヒンドゥー教の主要な神々は、各地の文化を吸収しつつその機能と性格をふくらませ、神話も整備され始める。同時に各地方、各村落の固有の群小の神々への儀礼も定着し、諸地方角神や諸鬼霊の崇拝も盛んになってくる。『マヌ法典』をはじめとする諸法典類も整備され、新しい作品も作られた。ヒンドゥー的世界観、人生観は明らかなかたちをとって定着し、ヒンドゥー教のいわゆる古典的様式が確立したのはこの時期においてである。身分や職業も固定した。土地の売却や移転の自由も制限され、人々はその生まれた土地に縛られる傾向が出てくる。集権的封建国家の成立とともに、社会は一応の安定を見せながら、同時に沈滞の気風をも醸し出してくる。

こうしたヒンドゥー的価値観が強調されてくるにしたがって、バラモンを中核とするエリートの言語であるサンスクリット語が多用されるようになった。サンスクリット文学は黄金期を迎え、旧来プラークリットで書かれていた各地の論文もサンスクリットが用いられ始める。仏教もこうした影響下に仏典をサンスクリットで書き始めている。

哲学的思考はいわゆる六派哲学として学派を形成してくる。すなわち、ニヤーヤ、ヴァイシェーシカ、サーンキヤ、

ヨーガ、ミーマーンサー、ヴェーダーンタ学派である。このうち重要なのは最後の二つ、とくにヴェーダーンタ学派である。名称の示すとおりヴェーダに根拠をおき、非バラモン的教説を破折するのに力を尽くしている。

一方、『バガヴァッド＝ギーター』以来急速に一般化したバクティ信仰、つまり、己れを空しうして絶対者の前に帰投し、ひたすらな信愛を捧げるところに解脱を求める信仰は庶民のあいだにも広まり、その実践とともに形而上学をも発展させて、いわゆるヒンドゥー諸派を生み出すのに力をかしている。ヒンドゥー教に比較的明らかな形で宗派が現れるのは、この時代においてである。グプタ王朝におけるヒンドゥー的世界観の定着は、ヒンドゥー文化の、いわば、古典的伝承を確立した時代だったのである。

三　功徳をめぐる出家・在家の関係

1　土地の寄進

『法顕伝』の記述　さて、当時の仏教教団は経済的にどのように支えられていたのだろうか。これは教団と在俗信者との関係のあり方の一つであり、さらには当時の社会の中における教団の位置づけにかかわる問題である。

法顕は『法顕伝』のマトゥラー国の項で興味ある記述をのこしている。

仏の般泥洹の後、もろもろの国王、長者、居士は衆僧のための精舎を建て、田宅、園圃、民戸、牛や小牛を供

養し、鉄券に書録した。〔このことは〕後〔代の〕王がそれぞれ相伝え、あえて廃する者なく、今に至るも絶えない。衆僧がとどまる房舎、床褥、飲食、衣服は全く欠乏することなく、至る所みな同様である。衆僧はいつも功徳を施すことを仕事とし、それに読経、参禅を行っている。(『法顕伝』長沢和俊訳)[15]

信者が衆僧のために精舎を建て、房舎、床褥、飲食、衣服等の生活資具を寄進して功徳(福徳)を積むことは別に異とすることではない。仏教の発展の初期から行なわれていることである。しかし、田宅、園圃、民戸、牛や小牛を施すとはいかなる具体的内容をさすものであろうか。

四〜六世紀の寄進銘文　この辺の状況を碑文が明らかにしてくれる。静谷正雄博士の労作「グプタ時代仏教碑銘目録」[16]によると、四〜六世紀に限ってみても、いくつかの資料価値のある寄進銘文がある。東インドから西、南へと順を追って記すなら、まず、東ベンガルのグナーイガル(Gunaighar)銅板碑文(五〇七〜八年)(静谷66)はシヴァ神の信奉者たるヴァイニヤグプタ(Vainyagupta)王がある村の十一パータカの広さの未墾地を大乗の比丘僧伽の所領として寄進したこと、それは仏世尊(の像)に対し、日に三度、香水、花、灯明、香煙を絶やさず、また、比丘僧伽の衣食、臥具、座、病人用の薬などを供すること、および、僧院の破損修理を目的とする。そしてこの施与はかれ(寄進者)とかれの両親の功徳(punya)を増すためであること等が記されている。

ブッダ成道の地ボードガヤでは六、七世紀ごろの文字でかかれた欄楯笠石の刻文がある(静谷52)。それによると総計三百頭の牝牛が寄進されて、祠堂や精舎にある仏像に対してバター油の灯明を毎日もやすものとし、このバター油の灯明永代寄進譲渡証文が僧院受用のために作製された。また、貯水池が掘られ、新しい土地もひろげられ、こうした施与が「この(福業の)すべてにより、私はいかなる功徳を得られようとも、それは父母を始めとして……(以下不

明）」のためになされたことを記す。

西インドのサーンチーでは西暦四一二～三年の日付がある欄楯石刻銘文がある（静谷111）。チャンドラグプタ（二世）王に仕えるアムラカールダヴァという人――多くの戦において勝利と名声を得た、というから将軍でもあったろうか――により一村と二五ディーナーラ貨が寄進されたこと、寄付金の利子はそれぞれ半分ずつチャンドラグプタ王および自分のすべての福徳が成就するために、それぞれ五人の比丘への施食と宝殿の灯明のためであることを記している。

四五〇～一年の日付をもつサーンチーの別の銘文はある優婆夷が幾何かの金をある精舎の四方の聖僧伽に永代寄付し、その利子を以て比丘の施食、灯明代にあて、それは父母のためになされたことをいう。

デカン西部ではゴア（Goa）出土銅板碑文（静谷62）――五世紀――があり、チャンドラヴァルマン王が土地をシヴァプラの大寺へ寄進したと記し、ボンベイ州のヒレ・グッティ（Hire Gutti）銅板碑文（静谷67）（五世紀末～六世紀始）によると、アシャンキタ王が一ヶ村をある僧院の所領として聖僧伽に寄進している。またクダー（Kuḍā）窟院銘文（静谷84）（五、六世紀）はサンガデーヴァという釈種比丘が灯明代とするため田地を寄進したことをいう。

同じくデカン西部のバーグ（Bagh）には第二窟院出土の銅板碑文（静谷43）があり、年代が不明ではあるが、スバンドゥ王が一村を寄進し、これは仏世尊を礼拝するための香花、供物の調達、satra（救貧院）の維持、僧院の修理、およびこの僧院に止住する聖比丘僧伽に対する衣・食・看病・臥床・座席・医薬品の供給のために使用さるべきこと、この施与に対しかれの部下も他国の支配者たちも障碍をなさざること、を命じた旨を録している。

六～七世紀の寄進銘文　さらに、時代を少し下らせるなら、セントラル・プロヴィンス州のマラール（Mallār）出

土の七世紀前半に属する銅板碑文（静谷86）によると「シヴァ神の熱烈な信者」（parama-māheśvara）たるマハーシヴァグプタ王が一村を「小僧院に止住する四方の聖比丘僧伽」へ施与し、諸種の特権を与えている。王はこの村に住むバラモンたちに供養した後、この村の住民や首長、収税官、管財官等の役人に命じ、税収等の収入を比丘僧伽に提供することを命じている。そして、この施与は王の両親並に王自身の功徳の増長を願うためのものという。

六世紀から七世紀にかけて、西インドのカーティアワール地方のワラー（Walā）にいくつかの一連の銅板碑文（静谷172、175、177～178、180、186）が興味ある事例を提供している。ワラーはすなわちワラビー（Valabhi）で、仏教の大精舎があり、仏教センターである。ドゥルヴァセーナ一世王の姪のドゥッダー（Duḍḍā）は仏教の信者で「大優婆夷」であるが、彼女のたてた精舎の維持、運営、比丘の生活資具のために同王はじめ歴代の王が村々を寄進している。王たちはいずれもシヴァ神ないしヴィシュヌ神信徒であり、必ずしも仏教信者ではない。そして施与の目的は施与者の両親の福徳増長と、自分の現世・来世における幸福のためとされている。

この時代の土地の問題については山崎利男教授の一連の研究があるが[17]、それによるとグプタ期には土地私有制がすでに進行している。そして五、六世紀のベンガルには「土地売買文書」と名づけられる銅板文書がいくつかある。村落のはずれにある未墾地を郡の特定の行政機関の許可を得たうえで購入し、それをヒンドゥー寺院に寄進した例が知られている。施与される土地はおおむね王有地であったようで、したがって施与者に王族が多いことは一応納得がゆく。その場合でも、施与地の多くは村落のはずれにあり、村民の所有権が不明瞭な未墾地（王有地）が多かったもののようであり、したがって、上記グナーイガルの例に未墾地とあるのもこうした状況によるものとみてよい。しかし、クダーやサーンチーのように比丘や将軍の寄進にかかる田地や村落の例もあり、その詳細は不明だが、土地私有の制度とかかわっていることは疑いないものであろう。

村落の施与も圧倒的に王によるものであり、これは上にあげた例によっても知られる。その場合、村民が土地を所有している村を寄進し、その租税を宗教施設に与えたものと思われる。しかし、R・S・シャルマ教授によると[18]、西暦二世紀、デカンのサータヴァーハナ朝には仏教教団に一切の行政権をも含めて施与した例がある。そして五世紀以降には行政、法律上の権利をも含めて村落をバラモンたちに施与した例が碑文より知られている。その結果、官僚による国家の中央集権的支配はゆるくなり、有力なバラモンや武士クラスに政治・経済の実権が移っていったとする。

同様のことが仏教教団への施与にみられたか否か、上記の銘文資料では明らかでないが、この時代には、かなり広く土地、村落が寄進され、仏教教団の経済的基盤となっていたことは認めてよい。そしてこれは玄奘が報告するように、七世紀のナーランダ寺（グプタ期四代のクマーラグプタ王の創建）には百余の村が寄進されて学僧たちの生活の費用にあてられていた[19]、という状況につらなっていったものであろう。

寄進による功徳　宗教者、宗教施設への布施が功徳（puṇya）を増し、それによって天界に代表される安楽な世界に生れかわることを望む考え方はインドではきわめて一般的な観念であり、慣行である。仏教の伝承においても、最初期から「福田」（puṇya-kṣetra）としての修行者、教団は説かれてきた。それらに対して布施することによって福（功徳）を生み出すことの出来る「田地」の意味である。出家修行者に対する敬意があることは疑いないが、社会的にみるならば、そうした宗教者、施設は在家の人びとに功徳を積ませる媒体として機能しているといっていい。ただ、仏教の伝承においてはここに一つの問題がある。すなわち、仏教の究極的目的は涅槃にあり、それは輪廻を脱することと説かれている。釈尊が何生にもわたって善行を積み、遂に我々の知っている人生において悟りをひらいた、という考え方はジャータカ文学の根底に横たわっている。「最後生」という術語自体が、悟りをひらいたものは、その後、い

かなる世界にも再生せず、輪廻の絆を脱したものと理解されている。しかるに人々が求める天界は、いかに至福にみちたものであり、五ないし六種の輪廻世界（五道、六道）の最上位に位置しようとも輪廻世界の一つであることはまちがいない。したがって当時の仏教指導者は功徳―生天を究極の目的と説くことはできなかった。しかし、布施し、戒律を守る行為が斥けられる必要はない。つまり「善」なる行為ではあるが、悟りに直結する善とはいえない。ここに「出世間」レヴェルの善（涅槃、悟りに直結する修行、生活法）と功徳を積みうる「世間」レヴェルの善は区別されざるをえなかったし、事実当時の仏教指導者たちもこの区別を十分認識していた。[20] その上で両者を巧みに結合した。例えば「次第説法」と呼ばれるものは、在俗の信者には先ず施・戒・生天の論を教える。これによって、人々は因縁の理を受け入れ、心が清らかになる。その上で四聖諦の教えを受け入れ、八正道を行じて、悟りの前段階に達する、と説く。しかし、これはエリート指導者の教理的解釈である。[21] 現実には比丘・比丘尼さえをも含めて仏教徒は布施し、戒を守る生活によって、端的に、功徳を積むことを望み、その価値を認めていたことは、諸仏典ないし、バールフト、サーンチー等の仏塔寄進銘文によっても明らかである。

したがって、仏法僧の三宝にかかわる事物、例えば仏塔、仏像、仏舎利、ボダイ樹、精舎、修行者への衣服・飲食・床具・医薬品等の布施は、多くは仏教信者によってなされたとはいい条、仏教徒にかぎる必要はない。

他宗教の信奉者が仏教サンガに寄進しても、（無論、その逆であっても）功徳は積まれるのであり、現にインドの宗教史において宗派にかかわりなくなされた布施の例は無数にある（例えば、仏教を信じ、特に外護したアショーカ王は、ヒンドゥー教、アージーヴィカ教、ジャイナ教の宗教者に寄進している）。

上述の碑文の事例においてシヴァ神やヴィシュヌ神を信奉する諸王が仏教サンガに土地や牛、村落を施与することは決して不思議なことではないし、事実、その施与の目的は、両親や自分の仕えている王、あるいは彼自身の功徳増

大のためであり、また、現世と来世における自分の幸福を獲得するため等とあるのも、ごく通常の慣行にすぎない。

2　仏塔・仏像寄進銘文をめぐって

寄進の目的の変化　グプタ期の寄進銘文には、仏塔、とくに仏像の寄進に関するものがきわめて多い。仏像が多いのは後述するように、仏像が次第に仏塔の機能にとってかわっていったことと関係があろう。しかし、両者を通じて、寄進銘文には前節にみたものとは小さからぬ変化があらわれている。「静谷目録」は巻末に寄進の目的を示す願文を掲げている。今、それを幾分整理し、欠けたものをおぎないつつ示せば次のごとくである。

1　「この寄進においていかなる功徳あらんも、そはわが父母、父の母、並びに一切衆生の最高智獲得のためならんことを」。これは父母……のところにいかなる縁者、有縁の人をいれるかの差はあっても、定形句化した表現であって、三三例を数える。寄進者は大半が釈種比丘、大徳、持律比丘、上座、軌範師、修道僧、あるいは優婆塞、優婆夷[22]たる何某であるといい、すなわち仏教に特定の信をもつ人たちである。

2　「この善行により、人びとが最高の菩提の楽を享受せんことを願って[23]」

3　「一切の苦を断尽せんがために[24]」

4　「これによりて一切衆生が仏とならんことを[25]」

5　「これにおいていかなる功徳あらんも、そは一切衆生のためならんことを[26]」

6　「これにおいていかなる功徳あらんも、そは一切衆生の苦の解脱……のためならんことを[27]」

7　「……一切衆生の仏果獲得のため……[28]」

8 「……仏果の獲得のため」[29]

9 「……すべての人々が清浄の功徳を具し、大菩提の果を獲得……」[30]

10 「これにおいていかなる無上の功徳、あるいは最勝の涅槃の獲得があろうとも、それによりて有情が智（jñāna）と楽（sukha）を得て無垢清浄とならんことを」[31]

11 「……父母・師及び一切衆生が寂静を得んことを」[32]

12 「父母・弟妹・妻子・友人たちの利益と無病長寿のため、〔および〕一切衆生が悟りの広大な如意樹の果実を獲得せんことを願って」[33]

13 「父母……自分の涅槃の獲得を願って」[34]

仏塔、仏像等を寄進し、その功徳によって苦の断滅をはかり、自分や一切衆生の仏果をえたい、というのは一種の誓願である。同時に仏教の究極の理想であり、本義であって、だからこそ、それは容易にえられるものではないから、「願って」ということであろう。したがってこの考え方は旧来の功徳を父母その他に回向して、良き後生を祈ることとは質的に異なっている。なぜなら、布施をすれば功徳のえられることは自明の理であり、のこるのはそれを誰にさし向けるかの問題にすぎない。事実、この意味で仏典は ādeśanā（指し示すこと）という術語を用い、漢訳仏典はこれを功徳の回向と訳している。無論、功徳というのは宗教的な観念であるから、その保証をうることはできぬものだし、所詮、かくあれという願望にはちがいないが、しかし、一般信者としては布施し、功徳を積み、回向することによって、布施の目的は達せられたのであり、宗教的心情は満足させられている。

背後にある思想の変化　しかるに悟り、仏果を願うということは、願うことがらの重さがちがう。そもそも、ごく

素直に当時の社会一般の考え方に従って、布施し、功徳をつみ、自分と縁者の良き後生を願ってなぜいけないのか。それを否定はしないまでも、あえて無視し、仏果を願うということは決して一般庶民の発想ではない。それは出家・在家をとわず——といっても実際には出家が主であろうが——仏教のエリートの思想にちがいない。そしてこれは大乗仏教が「法の実践」を重視し、悟りを身近なものとし、一切衆生の利他をはかることと相応するから、やはり、大乗思想の生活化の一端とみてよいものであろう。すなわち、上記の願文は功徳を「さし示し」(adeśanā)て良き後生を願うという回向ではない。自分の修行の功徳を自己および一切衆生の悟りの材料とするという意味での回向(廻向)(pariṇāmanā)なのである。この種の願文が部派への寄進に用いられている(静谷85、化地部への寄進)のは大乗思想の部派への影響とみてよいものであろう。また、あきらかに在家の女性が寄進する時にも用いている(上記7)のは、これが一つのスタイルとして定着していたろうことを示している。

この意味での「回向」はすでに初期大乗経典にも説かれているし[35]、また仏教徒の社会生活と関連して説かれた。たとえば、八世紀の仏教論師たるシャーンティデーヴァ(寂天)はその著『ボーディチャルヤ＝アヴァターラ(入菩提行論)』において、「経典を身読せよ」といい、病人が治療法を読んだだけでは役に立たず、実行しなければ治癒されないことにたとえている。そして他人に対する奉仕を実践の徳目として強調している[36]。

布施にしても、大乗仏教では、在家人から比丘、教団に対して与えられるもののみではなく、社会に対する奉仕、はたらきかけがすべて布施であると説くようになった。『仏説諸徳福田経』には、七福田を説くが、寺院に対するさまざまな布施ばかりでなく、果樹園を作り、樹木を植え、医薬品を病人に与え、舟をおき、橋をかけ、道路の近くに井戸を掘るといった世間的な善業が功徳を生む行為であると教えている[37]。社会福祉の実践が功徳の観念と結びついて説かれているのであり、大乗仏教が社会的活動を強調していたことを知りうる。

二、三の例を論書から挙げたにすぎないが、銘文の願文にはこうした大乗の「回向」の思想が背景にある。そして、それは単なる思想ではなく、真摯な宗教実践の中に、修行の功徳は一切の悟りに、真に、回向されているとの実感もあったろう。社会実践の「慈悲」は悟りの「智慧」と表裏をなすものであることが、体験上、感得されていたにちがいない。

一般信者の求めた功徳　しかしながら、これはあくまでも一握りのエリートの自覚であり、それから導き出される教学である。出家・在家を問わず、グプタ期の一般の仏教徒たちが真に一切衆生の仏果獲得のみを願って仏塔、仏像の供養、布施をしていた、とみるのは一面的であり、教理的にすぎる見方である。一般大衆の間に、より本来的な意味で功徳を求め、現世来世の幸福を願う観念と慣行がないわけでは決してない。現に上例12は悟りの如意樹の果実と同時に、縁者友人の利益と無病長寿を祈っている。説話文学における仏像、仏塔崇拝の事例においても、現実的な利益を望むこともあり、悟りを願うこともあり、そして、両者が相並んで示されていることもある（次章1、2参照）。シャーンティデーヴァのもう一つの作品たる『シクシャーサムッチャヤ（Śikṣāsamuccaya）（大乗集菩薩学論）』も、瞑想、仏名を唱えること、礼拝、讃歎、仏寺清掃、等の供養により、美しい完全な身体、健康、長寿、出世、五官完全、雄弁、美しい声、音楽、善い世界への再生、火、毒、刃剣等の災を免れる、有徳、煩悩や悲しみ、憂い、悪心のないこと、菩提心の獲得、仏との接触、天界への再生、成仏、等の効果のあることをいう。すなわち、現実的利益から成仏に至るまでの、世間・出世間両レヴェルにわたる「善」がすべて網羅されている。実際問題として、一般信者には世間・出世間のレヴェルの差のギャップは意識されていないであろう[38]。あくまでも、ある程度の宗教実践と悟りの自覚の上にエリートが主張する供養、寄進のあるべき姿なのだが、一般の人にとっては悟りや仏果を得る、ということに

現実性は少なかったにちがいない。仏教の一つの価値として受容されていたものの、現実には具体的な利益が祈られていたのである。

エリートが強く意識し主張する悟りのレヴェルと、一般仏教徒が毎日の生活に具現している現実的な観念と儀礼とのギャップ——仏教のタテマエとホンネのギャップ——は仏教文化の重要な問題である、なぜなら、正にこのギャプをどう埋めるかという解釈と姿勢の中に悟り、つまり「出世間」を目指す仏教（の本義）が一般庶民の「世間」的レヴェルの宗教的観念をどう包みこみ、仏教化してきたかの跡形を示しているからである。上述の願文はその一例だが、この傾向はグプタ期に特に顕著になってきている。そして同じことが雑密経典にもみられるのである。

すなわち、四世紀以降に密教儀礼が整備され、いわゆる雑密経典がそれらを記しているが、その目的は治病、祈雨、富貴、延命、など現世利益に集中している。しかし、七世紀中半～後半にかけて成仏を説く経があらわれ、七世紀中葉にはその教を増している。特に玄奘訳の雑密経典は必ずダラニは無上正等覚をうることを主張している。(39)

布施し戒行を守り、供養して得る功徳を悟りに結びつけることによって生ずるギャップは現代の上座部仏教にもみることが出来る。(40) しかし、そのギャップは利他を説き、悟りを生活に具現する意識の強い大乗仏教において、より大なるものがあったろう。この時代に、法顕が「……衆僧はいつも功徳を施すことを仕事として」という時、そこには上にみたような複合した考え方が背景にあったものとみていい。

そして、この時代には、さらに、「世間」レヴェルの観念・儀礼が真に悟りに結びつくことによって上述のギャップを解消した一面もあるのであって、それは次章においてみてゆくことにしよう。

四　精舎の生活

1　塔崇拝

塔崇拝の成立　法顕はマトゥラーの項で、先に引用した文にひきつづき、僧院内の生活の一端を次のようにのべる。

衆僧の住処には、舎利弗塔、目連・阿難塔ならびに阿毗曇・律・経塔がある。安居の後一ヵ月にもろもろの福を願う家々の人は勧化して僧を供養し、非時漿を施す。

衆僧は大いに集まって説法をする。説法が終わると舎利弗塔を供養し、種々の香華〔を供え〕夜通し燈を燃やす。〔そして〕伎人に舎利弗がもとバラモンであった時、仏のもとに到って出家を求めた因縁を演じさせる。〔ほかに〕大目連、大迦葉もまた同じようにする。もろもろの比丘尼たちは、多くは阿難塔を供養する。〔それは〕阿難が世尊に請い、女性の出家を聴してもらったからである。もろもろの沙弥たちは、多くは羅云（ラゴラ）を供養する。阿毗曇師は阿毗曇を供養し、律師は律塔を供養する。〔こうして〕毎年一度供養し、各々その日が決まっている。摩訶衍の人は〈則ち〉般若波羅蜜、文殊師利、光世音等を供養する。

衆僧が受歳し終わると、長者、居士、バラモンらは、それぞれ各種の衣物、沙門の必要なものを持って衆僧に

布施し、衆僧もまた各々〔法を〕布施する。仏の泥洹以来、聖衆の行なっている威儀法則は〔代々〕あいうけて絶えない。(『法顕伝』長沢和俊訳)[41]

この記録から、まず、西暦五世紀初頭のインドの寺院で、塔崇拝がさかんに行なわれていることを知りうる。インド仏教における塔崇拝の歴史をここに詳説する必要はない[42]。ただ、本論を展開するに必要最低限のまとめをしておくなら、まず、仏塔崇拝は釈尊滅後からはじまっている。仏舎利を八部に分け、仏舎利塔を建立したことはほぼ歴史的事実とみていい。しかし、当初から仏塔崇拝は在俗信者のなすべきもので、出家修行者はそれにかかわるべきでないとされたことは仏典自体が明記しているし、教理的にも首肯できるところである[43]。仏塔崇拝がブッダへの帰依、信仰の念のあらわれであると同時に、功徳を積む行為として人びとに好まれたことは疑いない。したがって、涅槃を求めて努力すべき修行者たちの特にかかわるべきものではなかったのである。しかし、時代がたつにつれて、仏塔崇拝に比丘・比丘尼たちも加わり、功徳の増長を願ったことは文献上からも、また、バールフト、サーンチーにのこる仏塔の奉献銘からも知ることができる。これは先述の「次第説法」の例でみたように、功徳を積み、天に生まれることが究極的には涅槃に至る長い道程の一ステップとして組み込まれ、仏教文化としていわば公認されてきた経緯と相平行するものとみてよいと思う。インド仏教史において、仏像が製作されはじめたのは、おそらく、西暦一世紀の末、乃至、二世紀の初めであったが[44]、それ以前に仏像は意図的に作られず、タブー視されていた。したがって仏塔は信者たちにとっては恰好の礼拝対象であったろう。ヒンドゥー世界ではすでに西暦前から神像が作られ、花、香、飲食、音楽舞踊を捧げる供養(pūjā)が行なわれていた。仏教徒も、単に教理や倫理的生き方のみで宗教的心情が満足させられる筈もなかった。仏塔は次第に後代の仏像にかわる崇拝対象として、礼拝儀礼の中核をなすに至った[45]。このことはジャータカやアヴァダーナ等の仏典の記述によっても知られるし(後述)、また、サーンチーの欄楯浮き彫り彫刻

に、音楽舞踊を伴う儀礼が画かれていること等によっても知ることができる。仏塔礼拝は特に仏教徒の行なう（――非仏教信者も平気で参加したにちがいないが――）「プージャー」としてヒンドゥー世界一般の宗教慣行の中に位置づけられていたのである。

塔崇拝の変化　しかし、仏教徒独自の理念が塔崇拝に加わることは当然にありうる。例えば西暦以降の碑文にかぎられるが、仏塔建立、仏舎利奉献が、自分および一切衆生の涅槃のためであることを明記する碑文があり、その中のいくつかは明らかに小乗部派所領の塔のものである。ということは、こうした大乗的思想が、実は、大乗のみのものではなく、伝統的部派仏教の伝承内において発展したものであるかも知れないことを示している。[46] しかし、これは一切衆生のための涅槃という思想が大乗仏教徒の間に成立したのちに、部派系の人がとり入れたとする可能性もないわけではなく、[47] 同じことがいわゆる「縁起法頌」についてもみえるが、これについては後に再びふれることとする。

さて、大乗仏教運動の擡頭に関して、塔寺に住む出家菩薩たちがこの運動に深くかかわっていたことが知られている。仏塔はかれらの生活の場であるとともに、教育、伝法の場でもあった。[48] 初期大乗仏教のいくつかの流れにおいて、仏塔供養に対する評価が異なっている部分もあるが、全般的にみて、大乗仏教徒も仏塔を礼拝し、供養していた。

こうして伝統的部派教団においても、新興大乗教団においても、仏塔は宗教生活の重要な核となっている。デカン西部の窟院寺院には精舎窟（チャイティヤ）――修行者の住所――とストゥーパがおかれて礼拝堂の機能を果たすようになったのも上述の状況を反映している。

大・小乗を問わず、仏塔には仏陀（及び仏弟子たち）の舎利、歯骨、髪爪等を納めるものと、仏陀の使用した杖や衣鉢などを納めるものがあり、中国僧たちの報告によると、仏陀の事蹟を記念する塔も多くたてられている。そしてお

そらく、グプタ以降になると功徳を積むために大塔のまわりにたてる小さな奉献塔も盛んになってくる。[49]

中には経典を納める仏塔もあった。例えば、『般若経』は仏塔崇拝よりは自らの般若経という経典受持・読誦・供養の方が、仏塔供養よりも大なる功徳を生むことを力説する。経典は学習と同時に、崇拝の対象であり、礼拝儀礼の対象であった。そして経巻を安置するのはチャイティヤだが、実質上、これは仏塔に近いものとして機能していたものと思われる。[50] 先述の法顕の記録は舎利弗・目連・阿難などの仏弟子の塔と並んで阿毗曇・律・経塔があり、供養されていることを述べる。経律論の三蔵の各々を納める塔とはまさに上述の経塔の発展したものとみてよい。そして、「阿毗曇師は阿毗曇を供養し、律師は律を供養する」というのも、教団内で専門を異にする比丘がおり、例えば『大宝積経・郁伽長者会』によれば、多聞、説法、持律、持阿含、持菩薩蔵（の比丘）等ということに対応しているものと思われる。

さらにグプタ期以降になると、「諸法従縁生　是法縁及尽　我師大聖主　是我如是説」という縁起法頌を刻する仏塔が急増する。グプタ以前には一例であったものが、グプタ期には一三例となり、パーラ朝期（八～十一世紀）には一五四例をかぞえるのは、[51] 仏塔といっても、仏身の舎利塔にかわって法（身）舎利崇拝の観念が重視されたことを示すものといっていい。

こうして仏塔崇拝に大乗的観念が次第に濃厚になってくることは文献上からも知られる。例えば、『アヴァダーナ・シャタカ』(Avadāna-śataka) はおおよそ、一～三世紀の作で説一切有部の作品である。しかし、大乗思想もしばしば見出されるのであるが、ここでは仏塔崇拝の目的は未来世においてもブッダを「喜ばせ、不快にさせぬ」ためといい、（来世には）出家して法を習熟したい」ためとの誓願とかかわり、また「天での解脱が定まったものになる」ためとも繰返している。[52] 現世利益よりもむしろ出世間の観念が強いのである。

『シクシャー・サムッチャヤ』には、仏塔を崇拝する者は一切衆生のために菩提心をおこすべきであり、塔の礼拝は慈に住し、人々の利益となる作為をし、菩提を得るであろうことを述べる記述がある。[53]

涅槃、菩提を得ることは仏教の理想であり、タテマエである。したがって、「世間」的な観念、儀礼であっても、経典の述作・編纂にたずさわったエリートたちは、あるべきすがたへの「誓願」の意をも含めつつ、しばしば世間的儀礼を涅槃に結びつけて説くことは前述の通りである。しかし、それは希望なり、誓願なりとしては理解出来るけれども、はたして真に菩提を得るための行法となっていたのか否か。例えばマントラやマンダラは元来は「世間」的な呪的なものである。それが密教に至って、明らかに真実と「入我我入」する実存的行法に高められていることは教理上からも、儀軌の上からも明らかである。すなわち、筆者の用語によるならば「出世間レヴェルへの昇華」[54]といい、松長有慶博士が「純化」[55]と呼ぶ質的転換がなされている。この場合には教理・儀軌に裏づけられ、歴史的伝承があるので疑問はないが、そうした裏づけのない場合にはどう理解すべきなのか。事実としては現世利益のレヴェルにある儀礼と涅槃との乖離を承知の上で、タテマエとしての菩提と関連づけているという一面もあろう。また、あくまでも願文であり、かくありたいと祈り願っているのだと理解しつつも、先述のように、かなりの宗教実践の裏づけの上に自覚的に語っているのか。それとも、本当に菩提を得るための行法に「昇華」ないし「純化」されているのか。これを見きわめるのは容易なことではないのである。この意味において杉本卓洲博士が上記『シクシャー・サムッチャヤ』の表現を中心にしつつ、次のように述べられるのは注目していい。すなわち、インドの仏塔崇拝は、少なくとも一部においては、仏塔がバクティ的、ないしヨーガ的信仰の行法にかかわっている。仏塔は瞑想の対象であり、己れ自身と仏塔との合一によって菩提を得さしめるものとなったという。[56]もしそうだとすると、少なくともこの面での仏塔崇拝は壮絶なる悟りの修行であり、一般在家信者の容易にかかわりうべきレヴェルではない。こうした行法にかかわる菩

薩は「戒蘊に住する」者であり、きびしい出家修行の道を歩む者でなければならない。賑やかなブージャーによって現実的な利益を願う世俗的仏塔崇拝とは隔絶された塔崇拝がここに現出し、後代の仏典は多くこの傾向を示す。かくして、仏塔崇拝は「聖俗両者の相補的な機能は失われ、閉鎖的な信仰対象と化して」いったことを主張されるのである。

こうした変化をそのうちに秘めつつ、塔崇拝は次第に勢力を失い、仏像崇拝にその機能をゆずってゆく。

2　仏像崇拝

塔崇拝から仏像崇拝へ　仏教史における仏像の出現は西暦一世紀末ないし二世紀初頭というのが、ほぼ、定説になっているとみていい。以降、仏像の発展は仏教文化の大きな様相だが、現代の南方仏教に至る上座部の伝承では、仏像崇拝と仏塔崇拝は相ならんで行なわれている。ここでの仏像崇拝は、基本的には、歴史的な釈尊ブッダ崇拝の意味をもちつづけているものと思われる。これは現在の東南アジアの上座部仏教の仏塔、仏像崇拝の状況から推定することができる。

これに対して大乗仏教では、仏身観の発展に伴って多種多様の仏があらわれ、しかも、法身仏なり報身仏なりが崇拝の対象となった。したがって、仏像はきわめて象徴性の高いものとならざるをえない。美術史に名高いグプタ仏も、歴史的釈尊像というよりは瞑想、降魔、説法等の姿態の中に法（真実）を象徴せしめているものである。そして、大乗仏教では次第に塔崇拝は仏像崇拝にかわられる傾向を示しはじめる。過渡的に、ストゥーパと仏像の共存、あるいはストゥーパの前面を突出させてそこに仏像をおく形態も生じた[57]。そして次第にストゥーパを崇拝の対象というよりは功徳のための奉献塔の機能にかえていった。

グプタ期以降の僧院には一個の主仏像ばかりでなく、寺の内外の壁の龕にいくつもの仏、菩薩像がおかれている。これはデカンの窟院寺院やボードガヤの大塔（マハーボーディ・ヴィハーラ）の状況によっても知ることができる。おそらく比丘たちや在家信者はこの塔を右遶しながら各仏像に礼拝したものである。大乗の寺院では、比丘たちがそれぞれに特に信ずる仏、菩薩を礼拝していたろうことは先述の法顕の記述によっても知ることができる。

仏像崇拝の実際　では仏像に対してどのような儀礼がなされたか、また、どのような年中行事が行なわれたのか。仏像崇拝が仏教徒たちの帰依・信仰の対象であり、至心に礼拝され、あるいは観仏・念仏等の行法によって菩提を得るものとされたことは当然のことであり、これについて冗言を費す必要はない。

問題なのは一般の仏教徒がどのような仏像礼拝を行なったかであり、これが当時の社会と仏教との関係の一斑を示すものにほかならない。

これに関して、先に触れた『ボーディチャルヤ・アヴァターラ』（『入菩提行論』）第二章は、花、果実、宝、園林、樹木等を如来と「功徳の海なる仏子」に布施することをいう。そしていう。

一〇　柱は宝の光によって貴やかに、天蓋は鏤めた真珠で輝き、舗石は透明に光を放つ水晶より成るかの妙香のただよう浴室に於て、

一一　意を奪う芳香と、水と、花とに満ちた大宝石所造の多数の瓶で、この予は、如来と仏子を洗浴する。讃歌を唱え、音楽を奏しながら。

一二　さらに、香を薫じ、穢れなく、比のない布で、予はその〔仏菩薩の〕軀を拭う。それから、それに、色あざやかな馥郁たる最上の衣を与える。

一三　柔軟で色々の美しさをもつ天の衣により、またそれぞれの最上の荘厳によって、普賢と無勝（＝弥勒）と文殊と世自在（＝観世音菩薩）等を、わたくしは飾る。

一四　全三千世界に薫の行きわたる最上の香料を以て、予は――火で焼き、石で擦り、酸で洗った黄金――〔かかる黄金の〕光沢を放つ一切牟尼王（＝仏陀）の身を塗る。

一五　薫高く意を奪う曼陀羅華、青蓮華、素馨の花のすべてを以て、また貴やかに組みたてられた華鬘によって、最も恭敬すべき牟尼王を、予は恭敬する。

一六　濃厚な行きわたる貴やかな匂の香煙で、予は彼等を薫ずる。そして、いろ〳〵の噉食と嚼食と飲料を以て、予は彼等に飲食の供物を供える。

一七　また予は、黄金の蓮華の中に連ね並べた宝石の燈明を供える。そして香料の塗られた鋪床の上に、悦しい花束を撒きしく。

一八　さらに予は、真珠と宝石の垂飾で美しく輝き、諸方の面の装飾の光彩陸離たるかの楼閣の雲集と、楽しい讃歌とを慈悲尊に供える。

一九　優雅な黄金の柄によって高くかゝげられ、真珠をちりばめて極めて美しい宝の傘を、この予は大牟尼尊のために捧げる。

二〇　これから〔予の願える〕貴やかな供養の雲集と、一切有情の喜ぶ音楽歌唱の雲集とは、おこりあがれよ。

二一　宝の如きすべての正法の上に、また塔廟と仏像とに、絶えまなく、花と宝等の雨はふれかし。

二二　妙音（＝文殊師利）等が勝者（＝如来）を供養するように、予は尊き如来と仏子とを供養する。（金倉圓照訳）[58]

これは明らかに仏像崇拝の状況である。仏像を香水で洗い、その黄金は輝く。諸種の宝石に輝く天蓋の下に、花、

香、花環、百味の飲食は供えられる。堂内には香煙うずまき、楽の音はひろがる。これは今も昔も変らぬヒンドゥー的プージャーそのものに他ならない。

類似の表現は他の仏典にも見られる。『アヴァダーナ・シャタカ』は旱魃に悩む一王がブッダと僧たちのために城中に浴池を作り、香水でみたして洗浴させる。途端に降雨あり、人びとは釈尊を信仰し、たくさんの香塔を作った。[59] ただし、前の例とちがって、この仏像崇拝の目的は現世利益である。またこれも説話文学の一たる『ラトナマーラー・アヴァダーナ』（おそらく西暦五〇〇年以降の成立）第二章にも同工異曲の物語があり、仏像供養が現世利益を求めてなされていることをいう。[60]

仏像崇拝に関し、法顕はパータリプトラの項で、毎年旧暦の第一の月の八日に行なわれる「行像」について報告している。

> 四輪車を作り、竹を縛って五層に作り、斗拱や九輪の柱があり、高さ二丈ばかり、その形状は塔そっくりである。その上を白木綿で蔽い、諸天の形像を彩画する。金銀、琉璃でその上を飾り、絵の幡や蓋をかけ、四辺に龕を作る。〔龕には〕みな坐仏があり、菩薩が立侍している。〔このような四輪車が〕およそ二十車もあり、車々の装飾は各々異なっている。行像の日になると、この国の道人や俗人はみな集まり、音楽と踊り〈倡伎楽〉を行ない、香華を捧げて供養する。
>
> 〔やがて〕バラモンがきて仏を招請し、仏はだんだんと城内に入り、城内で二泊する。その夜は一晩中燈を燃やし、伎楽を奉納して供養する。〔この日は〕国々みな同様である。（『法顕伝』長沢和俊訳）[61]

玄奘もカナウジでハルシャヴァルダナ（戒日王）の主催した大祭を記している。「行宮」に等身大の金の仏像をおき、二十一日の沙門、バラモンへの供養がすむと、大象に仏像をのせ幕をはりめぐらす、王は帝釈天の服装をしてその左

に侍し、コーサラ国王は右に侍す。音楽の奏するうちに仏像は運ばれ、香水をそそがれ、宝台に送られる。[62]

仏塔、仏像にかかわるこうした祭の歴史は古く、アショーカ王もこれを行なっている。ヒンドゥー文献にもこの種の記述がみえ、仏教徒も普段にこうしたヒンドゥー的伝承に従って仏塔仏像崇拝を行なっていたものとみていい。[63]

3　大乗と小乗の関係

上にみてきたように土地、精舎、仏塔、仏像の寄進、崇拝は、特に大乗、小乗によって差があるものではない。たしかに特定の小乗部派の名をあげてそれへの寄進を明示する場合もあるが、同様の寄進は大乗の寺においてもなされている。シャーンティデーヴァの仏像崇拝の状況はかれが大乗の信仰者であるから、明らかに大乗仏教徒の間で行なわれていたものであろうか。類似の儀礼が有部系で行なわれていたことを示す文献もある。教団への寄進、仏塔・仏像崇拝について、大小乗の差にもとづく変異は特に見当らないのである。

この点に関して、法顕は各地に大乗学の寺、あるいは小乗学の寺のあったことをいい、あるいは「摩訶衍伽藍」とも表現する。同時に羅夷国（北西インドの一市らしい）とサンカシャ、マトゥラーの地では大小兼学の寺のあることを記している。七世紀の玄奘も同様の表現を用い、かれの記述を綜合整理すると、インド国内（ならびに西域）において「大乗を学ぶ寺」二四、「小乗を学ぶ寺」六〇、そして「大小兼学の寺」は一五を数えるという。[64]そして部派名として、有部、正量部、上座部、大衆部、大乗上座部をあげている。

特に法顕はサンカシャの項で「……塔……に僧尼はほぼ千人ほどおり、みな食事を共にし、大小乗学を雑え学んでいる」[65]という。もし大乗を学ぶ者が大乗の出家者であり、小乗を学ぶのは小乗の比丘であるとするならば、大小兼学

ということは大小乗出家者の共住をも意味しうる可能性を示している。

元来、伝統的部派の立場からするならば、自派の律に従って具足戒をうけ、布薩、自恣等の儀礼を共にする者のみが共住しうるのであって、他部派の者、ましてや大乗の出家者と共に住めるはずがないのである。

では大乗の出家者はいかなる戒律を守り、いかなる律によって出家得度したかというと、その意味での大乗の律というものは存在しない。大乗の出家菩薩たちは十善業と十二頭陀を守っていたこと、そして、少しのちになると部派系統の二五〇戒が導入されたことが知られている。[66] ということは、大乗の出家者といえども出家者としての行儀は伝統的な部派の律によっていたということになる。

さらに玄奘はボードガヤの「マハーボーディ」伽藍、現在のオリッサ州であるカリンガ、西海岸のバールカッチャ、スラーシュトラに「大乗上座部」の存在することをいう。ボードガヤにはセイロン王シリメーガヴァンナ(三六二～三八九)がグプタ王朝二代のサムドラグプタ王の許可をえてセイロン僧の便宜のために精舎をたてている。その他の地方もセイロンとの海上交通のルートにあたる。つまり、セイロンと最も関係の深い土地に大乗上座部が存在していたわけである。この大乗上座部の実態については異説があって、大乗仏教徒でありながら特に上座部の教えを守ることに熱心な部派[67]とする説と、上座部でありながら大乗をとり入れたものとの説とがある。[68] 今にわかに是非をきめがたいが、いずれであれ、大・小乗の僧院生活の在り方が相似たものとなっていたろうことを想定させてくれる。こうした状況をふまえて、S・ダット博士は大乗仏教に僧院生活を規程する律は存在せず、また小乗部派においても、各部派の間のちがいは捨象されて基本的に二五〇戒が守られていたのではないかという。[69]

この点について法顕は、先に引用したマトゥラーの項で、部派仏教系の人は舎利弗塔、阿難塔、目連塔を供養し、「摩訶衍の人は般若波羅蜜、文殊師利、光世音(＝観世音)を供養する」とのべるが、これは重要な記録である。なぜ

なら、すでに法顕の時代、つまり五世紀のはじめに、大乗・小乗の差は崇拝対象の差でしかなかったことを示しているからである。はたして七世紀の義浄も、大小乗の差は学ぶ聖典と崇拝対象の差であるという。[70] ベルギーのラモット教授が、『智度論』の著者は元来が有部の人であり、組織の点では有部であるが、信仰の点では大乗教徒であったというのも、[71] 大乗仏教とはほとんど学派であるにすぎなかったろうことを示唆している。

五　ヒンドゥー世界と仏教

仏教とヒンドゥー教における相互の影響　こうしてグプタ期には寺院にすむ出家者により構成される仏教教団は実体ある社会集団として存在していた。たしかに大乗・小乗の差は学派ないし信仰対象の差となりゆく傾向はすでに顕らかになりつつあった。同時に、かれらの行儀、威儀が正しく守られていた面のあることは法顕などの中国僧の記述によって知ることができる。仏塔の例や、のちにきたるべき密教の完成をみても、悟りの伝承が仏教教団内にうけつがれていたことは疑う余地がない。

しかし、それでは、この教団と在家の信者たち、あるいは、一般のヒンドゥー社会の人たちとはどのような関係にあったのだろうか。この問題を仏教の中に導入されたヒンドゥー的要素、および逆にヒンドゥーに与えた仏教の影響という面から眺めることにしよう。

仏教に対するヒンドゥー教の影響　グプタ期を契機として、仏教文化の中にヒンドゥー的要素は急増する。先にも

のべたようにこの時代はバラモンたちにうけつがれてきた伝統的文化の価値が社会に定着した時代である。当然、かれらは仏教およびジャイナ教を異端視した。グプタ期に成立したプラーナ文献には仏陀やその教えに対する非難がしばしば記されている。[72] バクティ思想もさらに発展して、例えば南印のナーヤナール（シヴァ派）、アールワール（ヴィシュヌ派）といった熱情的な宗教運動がさかんになり、仏教、ジャイナ教を圧した。万事にヒンドゥー的価値観が認められてきた時代に、仏教側もそれなりの影響をうけ、対応せざるをえなかった。経典や論書がサンスクリットで書かれ、ヒンドゥー思想の術語を用いて議論がなされるようになったのもその一つのあらわれである。哲学的議論、経・論の述作はたしかに仏教エリートの仕事だが、これもヒンドゥー世界に融和してゆく仏教の一面にちがいない。

仏教におけるヒンドゥー神　そして、庶民レヴェルの仏教文化にかかわる変化としては、まず、仏教パンテオンの拡大、体系化を挙げることができる。

仏身観の発達とも関連しながら、大乗仏教ではすでに阿弥陀仏や文殊、弥勒、勢至、普賢、虚空蔵等の諸仏・諸菩薩を成立させていた。これらは起源的には仏徳の象徴であり、悟りと直結する「出世間のレヴェル」にあった。涅槃を求める行法と結びついて信仰されつづけたが、しかし、同時に、さまざまな形で現世利益を求めて礼拝されたこともありえたにちがいない。また、密教になると金剛手、摧一切魔、等のほか金剛界三十七尊はすべて菩薩である。こうした諸菩薩のうち、重要なのは観音であって、これは最初より現世利益の菩薩として発達した。グプタ期以降には「七観音」が成立するが、このうち十一面観音と如意輪観音は、救ってくれる人のどちらにも顔を向け、自由にやってきてくれるという願望の具象化したものである。しかし千手・馬頭・不空羂索観音はシヴァ、ヴィシュヌといったヒンドゥー神が「観音」という形で仏教化されたものである。准提観音も原語はチュンディー（Cundi）で、土着的要

素の強いヒンドゥー女神である。観音は慈悲を本質とする菩薩であり、慈悲の観念をかぎりなくひろげてゆくと、人人の現実的欲望をすべて叶えてくれるもの、という考え方が出てくるのは自然である。観音は民間信仰的な崇拝対象を仏教に摂取し、位置づけるパイプの役を果たすことによってみずからの種類をふやした。上記の七観音以外にも、後代になるにつれ、青頸、葉衣、多羅、中央アジアでは楊柳、水月、中国では馬婦郎、白衣等々の観音が擡頭した。いずれも土着の類似の機能をもつ崇拝対象を観音の名前で摂取し、もって仏教の土着化に貢献している。(73)

この時代には地天、水天、火天、風天、日天、月天、帝釈天、聖天、また吉祥天や弁才天のような女神、さらには東方持国天、南方増長天、西方広目天、北方毘舎門天のいわゆる「護世の四天王」も姿をそろえている。四天王は特に『金光明経』(三世紀成立)において鎮護国家の思想と深くかかわっている。こうした諸天はいずれもヒンドゥー起源である。

このほか少しおくれて降三世、軍荼利、大威徳、金剛夜叉の五大明王や孔雀、愛染、大元師といった明王も密教の時代に明確な姿をあらわし、位置づけられることになるが、これらもヒンドゥー社会の鬼霊、動物崇拝等に由来するもので、すでに雑密経典に、断片的に、姿をあらわしている。大黒天はマハー・カーラで義浄は摩訶哥羅と音写し、寺院の厨房の柱に祀られていたことを記している。マハー・カーラはヤクシャの将軍パーンチカの神格化されたものといい、その妻がハーリティーで、これは仏教では訶梨帝(カリティ)とされ、すなわち鬼子母神である。

樹神や蛇崇拝も仏教徒が行なっていたことは最初期の仏典より知られるが、法顕は中インドのサンカシャの僧院内で、僧たちの竜(蛇)信仰が年中行事として行なわれていることを克明に記している。もって僧院の中でも民間信仰的な要素が定着していたことを知りえよう。

仏教におけるヒンドゥー儀礼　パンテオンが多彩になるにつれて、諸尊に対する礼拝ないし祈願儀礼が確立されたのもグプタ期以降である。ヒンドゥー社会にごく一般的な礼拝形式たるプージャーが仏塔・仏像に対して行なわれたことは先述の通りだし、仏典、たとえばジャータカ物語なども、仏教徒が諸鬼霊や樹神、山の神等に対して種々に祈願したことを告げている。[74] しかし、この時代以降は経典にもプージャーの方法が明記されはじめ、いわば仏教教団公認のものとなった。たとえばグプタ末期の四六二年に曇耀の訳出した『大吉義神呪経』はヒンドゥー起源の諸尊をとき、その諸尊に応じて所願の内容を異にする供養法を記している。

ヴェーダ時代からの儀礼たる火祭り――ホーマ（homa）――も受容された。すでに三世紀初頭の『摩登伽経』にはヒンドゥー教のホーマの次第が記されており、三、四世紀にはこれが仏教に摂取されて、土壇をきずき、牛糞を地面に塗り、芥子を火中に投ずるなどの儀礼を説いている。

降雨ないし止雨を祈る呪術的な儀礼は『大方等無想経』（五世紀初めに曇無讖訳）に説かれ、おそらくインドの仏教徒は四世紀にこの経典を編述している。本経はさらに六世紀の後半、闍那取舎の訳した『大方等大雲経請雨品』において増広され、さらに唐の不空訳の『請雨経』にひきつがれた。[75] これらは竜あるいは孔雀を駆使して行なう非アーリア起源の農耕儀礼が仏教の呪法として行なわれていたことを示すものといっていい。

治病のための呪的祈願も次第に仏教教団でオーブンに認められてくる。仏教本来の立場からするならば、病気は薬で治すべきものとされ、これは釈尊以来の伝統である。しかし、古代社会の医学は大なり小なり呪的儀礼と結びついているのが普通で、古代インドも例外ではない。仏教の律典や説話文学には薬草とマントラ（真言）を併用する治療法をしばしばのべている。[76] そして、四世紀末には曇無讖が三十数部の経典を訳出しているが、ここには虫歯や眼病のほか、いろいろな病気治癒のための儀礼方法が説かれているのである。

聖地巡礼もヒンドゥー世界での「ダルマ」の一つだが、仏教徒もおそらく西暦以前からこの習慣をとり入れている。『マハーパリニッバーナ・スッタンタ（大般涅槃経）』の中の後代に加筆されたと思われる部分にはルンビニー、ボードガヤ、ヴァーラーナシー、クシナガラの四を巡礼すべき聖地として挙げている。四～五世紀以降は、交通路の発達と共に巡礼は盛んとなり、インド内のみならず、東南アジア諸国からも巡礼者が訪れている。たとえば四世紀のスリランカ王シリメーガヴァンナ王はサムドラグプタ王に自国の巡礼者のためにブダガヤに僧院をたてたいと願い、許されている。

ヒンドゥーにおける仏教的要素　以上、仏教側の文献、遺品にヒンドゥー的要素の影響、導入のある例をみてきたが、逆に、ヒンドゥー側が仏教の要素を受容した例もある。その最大なるものはブッダをヴィシュヌ神の権化として受け入れたことであろう。ヴィシュヌ派が権化の思想によって歴史上、神話上の英雄、聖仙をとり入れ、もって自派拡大に資したことはよく知られている。その萌しはすでに西暦以前にさかのぼるが、ブッダがヴィシュヌの権化とされたことの文献上の初出はおそらく西暦四〇〇～五〇〇年成立の『ヴィシュヌ・プラーナ』である。[77] また『ヴァラーハ・プラーナ』には年中行事として「ブッダ供養（プージャー）」をヒンドゥー教徒が採用して、祭りが行なわれたという。[78] いずれも仏教がヒンドゥー社会の中に位置づけられている事例である。

結語　以上、さまざまな面から仏教とヒンドゥー教との関係をみてきた。たしかに、中国僧の記述にあるように、仏教教団の律の威儀は守られ、宗教体験を根底にもつ高次の宗教的境涯を示す経典は作られつづけた。涅槃にかかわる観念と行法の伝承も守られている。本来、世間レヴェルにあったものが悟りの行法として「昇華」ないし「純化」

したものもある。インド仏教最後の段階たる密教の思想と行法が、グプタ期のあとに花ひらいてくる。仏教哲学も研究され、少なからぬ成果がのこされている。深い精神性をもった仏・菩薩像も、グプタ期までは造られつづける。（もっとも、それ以降には精神性は稀薄化してくるけれども。）

しかし、現象的な生活文化の面からみるならば、仏教徒としての宗教的行為はヒンドゥー世界のそれに大幅に近づいている。仏教はあたかもヒンドゥー世界の中の一派のごとき存在となっていた。文化変容を論ずる際、「ヒンドゥー化」か、それとも「仏教化」かを見分けることは大変むずかしい。個々の事例について論じなければならないし、一般的な結論は出しにくい。しかし、さまざまなヒンドゥー的要素を仏教が摂取して「仏教化」したのなら、ヒンドゥー的性格が質・量ともに仏教に近づいたものでなければならない。しかし、上述してきた諸事象を綜合してみる時、たしかに仏教的外形はとることがあっても、それらが特に仏教独自のものとして変容させ、社会に定着させたものとは考えられない。ヒンドゥー的観念、儀礼をそのまま仏教徒が採用したにすぎず、実質的にはヒンドゥー的性格をそのままのこしている。この意味では仏教はやはり「ヒンドゥー化」したのであり、その逆ではありえない。だからこそ、仏教はヒンドゥー世界の中で異端視される必要はなかった。上述したように、グプタ期にはバラモンたちによる仏教・ジャイナ教を異端とみる徴候がある。それがグプタ期以降にほぼ消滅してしまうのは、一つには仏教がヒンドゥー化し、ヒンドゥー世界の中で特異な存在とみられることがなくなったからであろう。ブッダがヴィシュヌ神の権化とされたことも、確かにヴィシュヌ信徒側の作為ではあるけれども、こうした状況の中に理解さるべきであろう。

「仏教徒」ということの実態もこれに準じて考えられなければならない。釈尊は種姓（ヴァルナ）制度に代表される社会階級の差別を斥けた。ただし、自ら当時の社会の改革を図ろうとする実践運動は行なっていない。またこれはインドの「沙門」であり、「出家」であり、文字通りの意味で社会を出た者としてなしうべきことではなかった。それにもかかわ

らず、社会階級の差が人間の価値を定めるものでないことは説きつづけた。そして仏教の伝承もこれをうけつぎ、たとえば三世紀にアシュヴァゴーシャは『ヴァジュラ・スーチー（金剛針論）』を著わして、カースト・ヴァルナ制に対する痛烈な批判を仏教の側から展開している。しかし、それ以降、仏典にはカースト・ヴァルナ制に対する批判的文言はほとんどあらわれてこない。

とくにグプタ以降には、広汎なヒンドゥー的色彩の濃い社会・文化に身をひたし、カースト制の実情をそのまま認めてしまったかのごとき感がある。アジャンター第一窟の有名な持蓮華菩薩像のように、七世紀以降の菩薩像が、多く、バラモンの身に帯ぶべき聖索をつけているのも、バラモンの権威を自らの菩薩に附していることにほかならない。また、この時代の大乗仏典は「仏は高貴な家柄から出る」と言い切るものもある。カースト制はむしろ当然のこととして受容されているのである。

一方、上述したことからも察せられるように、仏教側およびヒンドゥー側、両者の文献、諸資料は仏教徒が実体ある社会集団として存在していた痕跡を全くのこしていない。招福攘災の儀礼が仏教に定着し、僧侶が在家信者に儀礼を行なっていたろうことは容易に想定されるが、死者儀礼を含む通過儀礼や祖先崇拝儀礼（――グプタ期のヒンドゥー世界では家の系譜を重んずる傾向と相俟って祖先崇拝儀礼が整備され、重視された――）が仏教独自のものとして行なわれた形跡はない。在家の「信者」であろうとも、それはヒンドゥー的カースト世界の一員である上での信者であり、仏教への帰依であった。また仏徳を讃嘆し、ブッダに帰依し、倫理的生活を心がけることと、カーストの一員であることとは抵触する必要もないものなのである。B・G・ゴーカレー博士のいうように[79]「仏教信者（男・女）たちが独自の社会を構成していたとは思えない」のであり、「仏教とは僧院にかぎられていた」のである。比丘にしても、独立の大乗教団と称すべきものはなく「小乗の比丘と基本的に同じ僧院の規律を守りつつ大乗経典を学び実践する」のが大

乗の僧であったもの[80]とみていい。

したがって、仏教の仏教たる独自性は僧院にのみ見出しえた。そしてここには、とにもかくにも、仏教の僧侶がいて凝集力のある社会的実体をもっていた。しかし、ここにおいても、すでに大・小乗の区別はぼやけはじめている。またナーランダ大学にみるように、たしかにこれは「仏教の大僧院」であり、仏教研究の本場であったにはちがいないが、仏教以外のヒンドゥー系の学問も行なわれていた[81]。仏教の学問センターというより、インドの学問センターであり、また、これが不思議でないほどに、ヒンドゥー世界の中の仏教の寺院だったとみていい。

したがって、八、九世紀以降にタントリズムが盛んになり、仏教の悟りのレヴェルの教理と行法がヒンドゥー・タントリズムのそれに酷似してくる時、仏教がその独自性を主張しうるものはなくなってしまう。しかも、こうした仏教の「核」を伝承していた僧院、とくに隆昌を誇った北インドの僧院がイスラム勢力によって破壊された時、仏教はすでに再生する力をもちえなかった。かくして、インドの仏教はヒンドゥーの世界に吸収されて、姿を消す道をえらぶに至るのである。

(1) ネオブディストについては山崎元一『インド社会と仏教』刀水書房、一九七九、参照。研究文献も詳しく挙げられている。
(2) 四住期の意味については、特に、山崎利男『神秘と現実・ヒンドゥー教』(淡交社、昭44)七五頁以下。L・ルヌー・J・フィリオザ・山本智教(訳)『インド学大辞典』(金花社、一九七九)第一巻七六八節、第二巻一二三〇―七節、中野義照『インド法の研究』(日本印度学会、一九七四)二八〇頁以下、参照。
(3) S.C. Dube: Indian Village, London, 1955, pp. 92f.
(4) 中村元『ヒンドゥー教史』(山川出版社、一九七九)一三頁。
(5) カルカッタ市にあるベンガル仏教会、日本山妙法寺等の建物は同氏の寄進により建立された。
(6) 拙著『仏教史I』(山川出版社、一九七九)七頁。

(7) インド憲法 25(2)(b) の「説明」。

(8) Rev. Dharmapala Mahathera: "Problems of the Bengalee Buddhist Community" Jagajjyoti, Buddha-Jayanti Annual, 1981, pp. 18-20. ここでダルマパーラ師は Minority Committee に対して一九七八年に提出した請願を再録し、仏教徒をヒンドゥー教徒とは別箇のマイノリティ・グループとして認め、上院、州議会、官庁に一定数のシートを与え、医科大学、工科大学の入学にも仏教徒の便宜をはかること等を主張している。

(9) ヒンドゥー教についての諸説を紹介するものとして、渡辺・坂井「ヒンドゥー教」(平凡社『大百科辞典』一九巻六二〜三頁)、菅沼晃『ヒンドゥー教——その現象と思想——』(評論社、一九七六)、一八頁以下。井原徹山『印度教』(大東出版社、一九四三)二五頁以下、参照。

(10) 前掲拙著『仏教史I』二六—七頁。

(11) 前掲拙著『仏教史I』三二三頁以下。

(12) 同上 二九六頁以下。

(13) P・モハンティ・小西正捷(訳)『わがふるさとのインド』(平凡社、一九七五) 六五頁。

(14) 山田龍城『大乗仏教成立論序説』(平楽寺書店、一九五九) 五六七頁以下。

(15) 長沢和俊訳注『法顕伝・宋雲行紀』(平凡社、昭53、二版) 五五頁。

(16) 静谷正雄『インド仏教碑銘目録』(平楽寺書店、一九七九)、一五九—一九八頁。本書に収められるグプタ以前、グプタ時代、パーラ時代の仏教碑文目録は、元来、別箇に公刊されたものをここに合本、再版したものである。本論において以下、「静谷目録」とし、番号を付するのは、「グプタ時代仏教碑銘目録」を指す。

(17) 山崎利男「クシャーン朝とグプタ帝国」(『岩波講座 世界歴史3、古代3』(岩波書店、一九七〇)三三五頁以下) 中の「六グプタ帝国の地方支配体制と土地制度」(三五九—三七三頁) 参照。

(18) R.S. Sharma: Aspects of Politcial Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi, 1959, pp. 202f.

(19) グプタ期のナーランダ寺およびその他の寺院の状況については、S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India, London, 1962, pp. 195-205, 328-348 参照。

(20) 前掲拙著『仏教史I』二七七頁以下。舟橋一哉『原始仏教思想の研究——縁起の構造とその実践』(法蔵館、一九六九、

改訂四版)、第三章「阿含における福徳について」参照。

(21) 前掲拙著『仏教史I』二八〇頁以下。

(22) 「静谷目録」Nos. 1, 10, 22, 28, 29, 33, 34, 36, 50, 51, 54, 55, 56, 81, 82, 83, 85, 89, 90, 92, 98, 100, 101, 124, 134, 135, 136, 137, 143, 146, 154, 156, 163.

(23) 同上 No. 49

(24) 同上 No. 88

(25) 同上 No. 75

(26) 同上 No. 119

(27) 同上 No. 13

(28) 同上 No. 93

(29) 同上 No. 70

(30) 同上 No. 35

(31) 同上 No. 152

(32) 同上 Nos. 121-3.

(33) 同上 No. 105

(34) 同上 No. 113

(35) 例えば「或有行施金銀珊瑚……奴婢車乗宝飾輦輿歓喜布施廻向仏道……」(『妙法蓮華経』序品、大正蔵九巻、三頁上)、梵本は pariṇāmayanto iha agrabodhau (ed. Kern; p. 10, l. 14)

(36) Bodhicaryāvatāra Ⅲ, 7. 金倉円照訳『悟りへの道』(平楽寺書店、一九五八)、七一頁(第五章第一五頌)参照。なお、大乗仏教における奉仕的精神については中村元『宗教と社会倫理』(春秋社、昭34)第八章参照。

(37) 大正蔵一六巻七七七頁中。

(38) Śikṣāsamuccaya, pp. 271〜2 参照。

(39) 松長有慶「現世利益と成仏——ダラニ読誦の功徳を中心にして——」(密教学研究第二号、昭45)。同、『密教経典成立史

論』（法蔵館、昭55）一〇二頁以下。

（40）R.F. Gombrich, Precept and Practice, Oxford, 1971, pp. 214ff.

（41）長沢前掲書、五七頁。

（42）最近、杉本卓洲博士の『インド仏塔の研究――仏塔崇拝の生成と基盤』（平楽寺書店、一九八四）の大著が刊行された。また大乗仏教の成立にかかわる仏塔崇拝、信者集団については平川彰『初期大乗仏教の研究』（春秋社、一九六九）、同、「大乗仏教の特質」（『講座大乗仏教1』、春秋社、昭56）三〇頁以下、参照。

（43）杉本前掲書、四七二頁以下には、比丘は仏塔崇拝にかかわるべきでないとする仏典の記述と、その教理的根拠を論じている。

（44）高田修『仏像の起源』岩波書店、一九六七による。

（45）仏塔にかかわる祭り、崇拝儀礼については杉本前掲書、一〇八―一四一、四〇四―四一四頁参照。

（46）杉本前掲書、四七六頁以下。

（47）たとえば、西暦以降の小乗部派系の仏典に、大乗思想の影響が色濃くみられることは稀ではない。例えば『アヴァダーナ・シャタカ』（註52参照）、二世紀のマートリチェータの諸作品（拙論「仏教詩人マートリチェータの思想的立場」、印仏研三、昭28、一三五頁以下）等参照。

（48）平川彰「大乗経典の成立」（『東洋学術研究』二三―一、一九八四）一一二頁以下。

（49）杉本前掲書、四七七頁。

（50）平川前掲論文、三七頁以下。

（51）塚本啓祥「大乗の教団」（『講座大乗仏教1』、春秋社、昭56）二四〇頁。杉本前掲書、四七九頁。

（52）拙論「古代インド仏教における宗教的表層と基層」（『三蔵』32～34、大東出版社、一九七一）参照、特にNo.33、二八九頁、二九三頁。

（53）杉本前掲書、五一六―七頁。

（54）前掲拙論（『三蔵』34、三〇二頁以下）。

（55）松長前掲書『密教経典成立史論』五七―六四頁。

(56) 杉本前掲書、五一六―七頁。
(57) 例えばエローラ第十窟のストゥーパ。なお塚本前掲論文、二四一頁参照。
(58) 金倉前掲訳、一三頁以下。
(59) Avadānaśataka (ed. Speyer) I,76, 8f.
(60) Ratnamālāvadāna (ed. Takahata), p. 26, 7ff. 特に p. 32, 4f.
(61) 長沢前掲書、九八頁。
(62) 水谷真成『大唐西域記』(平凡社、昭46) 一六七頁、参照。
(63) 杉本前掲書、四〇四―四一四頁。
(64) 平川前掲書(註42参照) 七〇四頁以下。
(65) 長沢前掲書、六三頁。
(66) 平川前掲書、四二二頁以下。同、前掲論文「大乗仏教の特質」二八頁以下。同、「大乗経典の成立」(『東洋学術研究』23巻一号、一九八四) 一一二―三頁。
(67) S. Dutt, op.cit. (註19), p. 173.
(68) 佐々木教悟「大乗上座部について」(『印度学仏教学研究』一三、一九六四) 一五〇頁以下。
(69) S. Dutt, 上掲書一七六頁。
(70) 『南海寄帰内法伝』巻一、大正蔵五四巻、二〇五頁下。
(71) 塚本啓祥「大乗の教団」(『講座大乗仏教1』、春秋社、昭56) 二五一―三頁参照。
(72) 宮坂宥勝「プラーナ文学に現われたヒンドゥー教・仏教交渉の一断面」(『インド古典論』上、筑摩書房、昭58) 一七九頁以下。W.D. O'Flaherty, The image of the Heretic in the Gupta Purāṇas (B.L. Smith (ed.): Essays on Gupta Culture, Delhi, 1983, pp. 108ff. 参照。
(73) 前掲拙著『仏教史1』三四六頁以下、三七七頁以下。
(74) 拙稿「古代インド仏教における「仏法」と「世法」の関係について――ジャータカにおける祈願儀礼 (bali-kamma) の構造と機能」(平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』、春秋社、昭50、九七頁以下) 参照。

(75) 松長前掲書（註 39）、一一九頁。
(76) 拙論「古代インドにおける治病行為の意味」（『インド思想と仏教』、春秋社、一九七三）一三七頁以下。
(77) W.D. O'Flaherty, op. cit., pp. 108f.
(78) P.V. Kane, History of Dharmaśāstras, Poona, 1941, Vol. II, pt.II, p.721.
(79) B.G. Gokhale, Buddhism in the Gupta Age (B.L. Smith (ed.), op.cit., pp. 129f.) pp. 146-7.
(80) S. Dutt, op. cit., p. 176. ダット教授はサンガラクシタ比丘（英国人）の見解を援用し、それを自らの主張としている。
(81) S. Dutt, op. cit., p. 333.

Ⅲ　インド思想と大乗仏教

服部　正明

一　最高実在

禅定体験と最高実在に関する思弁　大乗仏教を特色づける要素の一つとして、最高実在に関する思弁の展開をあげることができる。紀元前三世紀ころから次第に分立した各部派の教団において、ブッダの教説の整理、組織化が進められ、アビダルマ学が形成されたが、それは蘊・処・界の下に分類される諸要素や、修道の階梯と関連する心理的諸現象についての考察を次第に詳密化し、煩瑣学となっていった。教団内には、しかし、このようなアビダルマ学に携わった学者たちとは別に、閑寂なところで禅定を修め、この方法によって解脱の境地に達しようとする比丘たちもあった。アビダルマ学は比丘の実践の道について緻密な分析を行なってはいるが、学説体系の全体に実践的関心が滲透しているという性格のものではない。色・形、音、香などの種類の列挙とか、四元素のそれぞれの特質の確定などは、実修とは無関係な観察、思考によって行なわれる。元来は実践的関心から取り上げられた問題でも、一旦理論化されると、もっぱら理論的整合性を求める傾向が生じてくる。こうしてアビダルマ学は、解脱をめざす修道とはかけ離れた煩瑣学になっていった。これに対して、教団における実修派の比丘たちは、簡潔な手引書にしたがって禅観の実修につとめ、解脱の境地に至ることを求めた。大乗仏教を担った者たちの中には、こういう実修派の人々がふくまれていたと考えられる。彼らが禅定によって得た体験が、大乗経典に見られる最高実在に関する叙述、哲学的著作において組織化された学説の根底をなしているのである。

禅定が深められるとき、心はもはや外界の対象にも、それにかかわる自己にもとらわれない、静かな安らぎに達す

る。その境地に至った者にとっては、外界と自己、あるいはそれを構成している物理的・心理的な諸要素は、実在性をもたないもの、恒常性のないもの、幻（māyā）のようなものにすぎない。それらへの執着から離れ、さらに離脱の喜びをも超えたときに、心は現象的存在の根底にある恒常不変の実在に触れるのである。

大乗仏教の「法性」とウパニシャッドの「アートマン」　一群の「般若経」やその他の大乗経典においては、この立場から、すべての現象的存在は空であると説かれる。そして現象的存在の空を洞察することによって、生も滅もなく、恒常で変異することのない実在が直証されることが明らかにされる。現象的存在の根底にあるこの実在は、法性（dharmatā 現象的存在の本質）、法界（dharma-dhātu〔聖なる〕教えの源泉）[1]という語で表わされ、また、真如（tathatā ありのままの状態）といわれる。それはブッダの本質（buddhatva）であり、全知性（sarvajñatā）、知慧の完成（prajñāpāramitā）に他ならないのである。[2]原始仏典にも、涅槃の境地は恒常（dhruva）であると述べられている。また、それは「生じたのではないもの、生成したのではないもの、作られたのではないもの、形成されたのではないもの」として有るのであって、それがあるからこそ、生じたもの等を厭い離れることが可能なのだとも説かれている。ただし、原始仏教においては、涅槃の境地をこのように有るものとして定立することはあまり行なわれなかった。部派のアビダルマにおいては、現象を超えた高次の実在が考察の主題となることはなかった。最高実在を有るものとして肯定的に定立することは、大乗仏教に著しい特色といえるであろう。しかしながら、最高実在の定立は、それの実体化への傾向を胚胎していることは否めない。それは仏教をウパニシャッドの哲学へと近づけることに他ならないであろう。

法性は現象的存在の本質であると言っても、それはウパニシャッドにおけるアートマンのように、生成変化する個個の現象的存在に内在する恒常的な存在なのではない。また、現象的存在は幻影のように非実在とされるのであるか

ら、それが、ウッダーラカ・アールニの教説に見られるように、最高実在をその本質としているということはできない。大乗仏教における最高実在は、自己同一性を保ちながら諸現象に内在し、あるいは、諸現象へと変容するウパニシャッド的な実体とは異なっている。諸現象を実在と思いこむ謬見が除去されたとき、最高実在はそこに諸現象として顕現しているのである。この現象の否定から肯定への転換を、ナーガールジュナは『中論』において、空性(śūnyatā)と縁起(pratītyasamutpāda)という概念によって解明した。諸現象は本体(svabhāva)をもたないから空であるが、空性を現象と関係のない超越的な実体とすることはまた一つの謬見であって、空性とは現象的存在が本体のないものとして因と縁に依存しつつ生じていること、すなわち縁起に他ならないという洞察が、彼によって示されたのである。しかし、彼以後、最高実在を現象的存在との関係において動的に把握するよりも、その遍満性に重点をおき、それを実体化する傾向が強められた。

『宝性論』における実体化の傾向　如来蔵思想の系統に属する『究竟一乗宝性論』には、最高実在に関する思弁が展開されている。[3] 如来蔵思想は、『華厳経』に見られる法身(dharma-kāya)の遍満性の思想に由来するものと推定される。如来の法身が遍満しているということは、衆生の一人一人に如来の本質、すなわち仏性が宿っているということを意味する。この仏性が、衆生に潜在する悟りの可能性であり、如来の胎児、すなわち如来蔵なのである。『宝性論』は衆生が仏性をもつことにおいて如来と本質を同じくしていることを強調し、衆生と如来に共通する本質を真如(tathatā)という語で表わす。衆生の本質は「汚れを伴った真如」(samalā tathatā)であり、如来の本質は「汚れのない真如」(nirmalā tathatā)であるが、真如そのものは汚れているときも汚れを離れたときも全く同一であり、不変異の実在である。それは法性(dharmatā)あるいは法界(dharma-dhātu)ともよばれる。

『宝性論』はこの不変異の実在である真如を、「心の本性」として理解する。それは衆生においてはさまざまな煩悩によって汚されているが、本来清らかなもので、汚れは偶然的に付着した外的要素にすぎない。菩薩においても心の本性は汚れを完全には離脱していない。それは仏において本来の清らかさをもって光り輝く。しかし、衆生・菩薩・仏のどの階位においても、心の本性そのものは全く同一である。それは衆生に内在する仏性、すなわち如来蔵であり、また仏の法身である。両者の同一性のゆえにこそ、仏性が因となって仏の法身という果が得られるのである。

因果・染浄の過程を通じて同一である「心の本性」を『宝性論』は次のように叙述している。「それは生まれもせず死にもしない。それは毀損されず、老いることもない。なぜならば、それは恒常・堅固であり、寂静であり、永遠であるから」(一・七九)。この表現はまさしく古ウパニシャッドの一節を想起させる。ヤージュニャヴァルキヤはジャナカ王との対談において、アートマンについて詳しく論じたのちに、「まことに、この偉大な、不生のアートマンは、不老、不滅、不死、無畏であり、ブラフマンであります」と語を結んでいる。(4)

『宝性論』の一詩節とほぼ同一のものが『バガヴァッド・ギーター』にも見出されることが、V・V・ゴーカレ氏によって指摘されている。(5)「あたかもあらゆるところに遍在する虚空が、きめの細かさのゆえに汚されないように、これ(仏性)も同様に、あらゆる衆生の中に在りながら汚されない」(一・五二)。『バガヴァッド・ギーター』一三・三二は「これ」と「衆生」がそれぞれ「アートマン」「身体」となっている以外は同じである。ゴーカレ氏は、仏性の遍在は『宝性論』の他の詩節にも述べられているので、前引の詩節は『バガヴァッド・ギーター』が仏教の思想圏から採り入れたと推定している。その推定の適否はともかくとして、ここには、『宝性論』の仏性がアートマンと同じものとみなされていること、如来蔵思想が最高実在を実体化する傾向にあったことが示されているのである。

ガウダパーダの『アーガマ・シャーストラ』　ヴェーダーンタ派の学匠シャンカラの師ゴーヴィンダの師であったといわれるガウダパーダの『アーガマ・シャーストラ（聖伝論）』[6]が、大乗仏教思想の強い影響の下に著わされたものであることは、B・バッタチャリヤ氏によって明示されたが、同書を構成する四章は相互に思想内容を異にし、元来はそれぞれ別人の手に成った各章が後に一書に集成されたとも推定されている。後の章ほど仏教的な色彩が濃く、第四章は全体に亘って唯識説の立場から書かれている。用語も仏教特有のものが多く、ヴェーダーンタ派の術語は用いられていない。

近年の論文においてT・フェッター氏は、同書の各章を同一の著者の思想発展の諸段階に属するものとする説を提示した[7]。著者ガウダパーダは第四章に見られる大乗仏教思想から、順次、第三・二・一章に示されているヴェーダーンタ思想へと移行したと彼は解するのである。この解釈の手がかりとして、彼は第四章における「すべての事物（ダルマ）の平等性（sāmya）」の概念に注目している。「すべての事物は、実に、本来寂静であり、不生であり、まさしく本性上よく寂滅したものであって、平等（sama）・無差別である。平等性（sāmya）は不生・無畏である」（九三）。諸事物の差別相になずむ人々は憐むべきであり、「不生の平等性」について確知する人々は大知者である（九四―九五）。「〔心が〕活動を停止し、〔対象に似たもの（七九参照）に対して〕作用しなくなったとき、そのとき実に〔心には〕不動の安定がある。それは実に覚者の境涯である。それは不生・不二の平等性である。それは生ぜず、眠りなく、夢なく、自ら輝く。……」（八〇―八一）。すべての事物は本体がなく、空であるから、それらには如何なる差別相もない。その空がここでは平等性として把握され、不生、不二と特徴づけられ、自ら輝くといわれている。空を縁起との相即関係において動的にとらえず、静的に、実体的なものとしてとらえる傾向をここに看取することができる。大乗仏教における最高実在のこのような実体化が、第三―一章に見られるヴェーダーンタ的なアートマン実在論への移行を準備し

たとフェッター氏は理解するのである。

『宝性論』においても、唯識派の論書においても、法性、法界、真如等の語によって定立される最高実在が、実体性を離れていることが論述されている。しかし、大乗仏教思想がヴェーダーンタ化される可能性が、このガウダパーダの著作に示されていると言うことができるであろう。

二　讃仏と信愛

仏塔崇拝における〈ブッダへの信仰〉　近年の研究は、大乗仏教運動の母胎の一つとして、仏塔崇拝の儀礼を通じて形成された在家信者を主とする集団を浮かび上がらせてきた。[8] ゴータマ・ブッダの入滅の後に、その遺骨が在家信者たちに分かたれ、彼らによってそれを祀る塔が各地に建立されたが、これらの塔の管理維持は信者にまかされ、比丘教団はそれに関与しなかった。こうして、在家信者の間に舎利を供養し、その儀礼を通じてブッダを追慕し、その徳を称讃し、その事蹟を讃美することが早くから行なわれていたが、アショーカ王が各地の仏塔に安置されていた舎利を分配して、多数の仏塔を建立したころから、仏塔の崇拝・供養が盛んになり、仏塔を中心とする信者の集団が形成された。

入滅すべき時が近づいたことを知ったゴータマ・ブッダは、アーナンダに向かって、「この世で自らを島とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を島とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ」と語った。[9] この遺訓にしたがって、比丘教団においては、法すなわちブッダの教えこそが権威とされ、ブッダにか

わる教主は置かれなかった。このように法を帰依処とする仏教の基本的立場からすれば、ブッダは永遠の法を見出して人々に教示した師であって、帰依の対象ではない。大乗仏教においては、歴史性をこえた永遠の法こそがブッダの本質であるという考えのもとに、歴史上のブッダの背後にある超歴史的な仏に照明があてられ、それが法身（dharma-kāya）として、この世に現われた色身（rūpa-kāya）と区別される。そして、法身が時間的にも空間的にも限定されないものであることが強調される。『法華経』には、如来は無限の寿量をもち、久しい以前から常に存在していると明記され、『華厳経』には、毘盧遮那仏（Vairocana）は十方に遍満すると記され、また多くの論書に、法身の遍満性、常恒性が説かれている。

しかしながら、仏塔供養を行なう在俗の信者にとって、仏教はゴータマ・ブッダの人格を離れて考えられるものではなかった。彼らには法よりも追慕の心中に現われるブッダこそが心のよりどころであり、崇敬・讃仰の対象であった。ブッダの入滅から時が経つにつれて、仏弟子や在家信者たちの敬慕の心によってブッダは理想化・超人化され、偉大な人物に特有の身体的諸特徴をもち、あらゆる徳を具えた完全な人格として仰がれるようになり、また、彼がさとりの境地に達したのは過去世において多くの善根を積み重ねた結果であるという考えに基づいて、ブッダの前生物語すなわちジャータカ（本生譚）が、一般に流布している寓話を素材として採りいれながら創作された。このような説話を通して在家信者たちは、ブッダの徳に対する讃嘆の心を深め、その教えを道徳的教訓として受け入れたと思われる。教法に関する哲学的考察においては、色身をこえた法身としての仏がとらえられたが、在家信者の宗教的心情においては、すぐれた徳性を具え、幾多の超人的行為を成しとげた理想的人格としてのブッダが、崇拝され讃仰されたのである。ブッダの人格・徳行の讃美は、詩人アシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ』『端麗なるナンダ』や、マートリチェータの『百五十讃』『四百讃』等のストートラにも顕著である。こうして讃仏が大乗仏教の一つの特色を

なしている。ブッダに対する讃嘆・恭敬の宗教的心情は、ヴィシュヌ教徒の神に対する信愛（バクティ）（bhakti）に通ずるものがあり、ヒンドゥー教の一神教的信仰の影響の下に形成されたという推定もなされている。[10]

仏教において、信は初期から重要な徳目の一つになっているが、人をよりどころとせず法を中心とするその基本的立場に応じて、信は人格的な関係をあらわす概念ではなく、教えを疑心なく受け入れる心の作用を意味している。信を表わす語として普通に用いられるのはシュラッダー śraddhā であるが、『倶舎論』がこの語に与えている「心の澄浄」（cetasaḥ prasādaḥ）という定義は、仏教における信の性格を明確に示している。[11] 澄浄と漢訳されるプラサーダ prasāda は、清らかさ、澄明、または、静かさ、平安を意味する語で、この語もしばしば śraddhā と同義的に用いられている。いずれの語の場合にも、信とは、心が煩悩の汚れを離れて清らかに澄み、疑心によって動揺することなく、静かな安らぎに達した状態をいうのである。信の対象となるのは教えであって、人格ではなく、その作用は知的であって、情意的ではない。[12] 信は原始仏教の時代からこのような知的な心作用と解せられており、五根・五力等の実践徳目の中にふくまれている信 śraddhā は常に慧と密接な関係におかれていること、prasāda 及びその類語は禅定の境地をあらわすのに用いられることが明らかにされている。[13]

これに対して、仏塔崇拝に集まる在家信者たち、あるいは仏伝・讃仏文学の作者たちのブッダに対する崇敬・讃美は、情意的な信に基づくもので、その心情はヒンドゥー教における神への信愛（バクティ）と同性質のものであった。

ヒンドゥー教における〈神へのバクティ〉　「信愛」の原語 bhakti の語根 bhaj- は、「分ける」「分配する」あるいは「分け前に与かる」を原義とするが、叙事詩におけるこの語の用例を検討したE・W・ホプキンスが記しているように、[14]「好意をもつ」「愛する」――精神的よりもむしろ感性的に――という意味で用いられることが多く、名

詞 bhakti も、妻の夫に対する献身的な愛、子の親に対する、また、弟子の師に対する敬愛の心、国王に対する人民の敬愛をこめた忠誠心などを表わす語として用いられている。それは情緒的、さらには感性的な意味での「愛情」を表わす語スネーハ sneha、プレーマン preman 等と同義的である。神への bhakti の場合にも、情緒的な愛の心情がその基調となっている。この傾向は特にヴィシュヌ派において顕著に見られ、牧女たちのクリシュナ（ヴィシュヌ神の権化）に対するバクティを描いた文学作品におけるエロティシズムへと展開するのである。

信愛（バクティ）の概念は、おそらく、クリシュナを「バガヴァット」（bhagavat 祝福された方）として尊崇するバーガヴァタ派において形成されたものと考えられる。大史詩『マハーバーラタ』第六巻に収められている『バガヴァッド・ギーター』は、元来、バーガヴァタ派の聖典であったと推定される宗教詩であるが、この詩篇にはバガヴァットに対する信愛が称揚され、心を他に向けることなくバガヴァットに信愛を捧げる者は、貴賤を問わず、男女の別なく、すべて最高の帰趨に至るという教えが説かれている。「人がもし葉・花・果実・水を信愛をもって予（クリシュナ＝バガヴァット）に供えるならば、それを予は心を捧げた人から信愛をこめて手向けられたものとして享ける」（九・二六）、「信愛をもって予を敬愛する人々、彼らは予の中にあり、予もまた彼らの中にある」（九・二九）とバガヴァットは述べ、たとえ所行極悪の者でも、バガヴァットに信愛の心を捧げるならば、心の正しい人となり、永遠の安息に到達すると教える（九・三〇―三一）。また、アルジュナの前に最高神としての怖ろしい姿を示現したのち、そのような神の姿は、ヴェーダによっても、苦行、布施、祭祀によっても見られず、ただひたすらの信愛によってのみ見ることができると語っている（一一・五三―五四）。

『バガヴァッド・ギーター』は、現象世界とかかわりをもたない純粋精神の直観に至る「知識の修錬」（jñāna-yoga）と、義務的行為を私心なく遂行することによって超行為の境地を見出す「行為の修錬」（karma-yoga）を説いたのちに、

この二方法にまさる、万人に開かれた解脱への道として、バガヴァットへの信愛（バクティ）の重要性を強調しているのである。

〈bhakti〉は紀元前三五〇年ころに成ったパーニニ文典に、崇敬または愛情の対象を表わす語として用いられ（四・三・九五）、それより一世紀ほど後に現れた『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』にも、神と師へのbhakti が説かれている（六・二三）。このウパニシャッドには神の恩寵（prasāda）の概念があらわれている（三・二一、六・二一）ことも注目される。原始仏典、原始ジャイナ聖典、アショーカ王碑文にも bhakti に該当する語の用例が見出される。[15]『バガヴァッド・ギーター』が現形をとったのは紀元後一世紀ころと推定されるが、クリシュナ崇拝は遅くとも紀元前四世紀にはすでに行なわれていたことが諸資料によって明らかであるから、[16]バクティの概念の起源をバーガヴァタ派に求めてもさしつかえはない。バガヴァット＝クリシュナは、元来、マトゥラー地方で遊牧に従事していたヤーダヴァ族の一部ヴリシュニ族の英雄であったクリシュナが神格化されたものと推定されるが、クリシュナとヴィシュヌ神の一体視は、ヴェーダ文献においてすでに示されている（『マイトラーヤニー・サンヒター』二・九・一、『タイティリーヤ・アーラニヤカ』一〇・一・六）。パーニニ文典には、ヴァースデーヴァが崇拝の対象となっていたことを示す規定が見られるが（四・三・九八）、ヴァースデーヴァはクリシュナの父称である。そして、この箇所の「ヴァースデーヴァ」は、王族・武士（クシャトリヤ）の名ではなく、尊崇すべき者（tatrabhavat）の名であることが、パタンジャリ（紀元前二世紀）の『大注解書（マハーバーシュヤ）』に記されている。紀元前三百年以降のバーガヴァタ派については、メガステネースの記録や、碑文等が確証を与えている。こうして『バガヴァッド・ギーター』が成立するころまでに、バーガヴァタ派は長い歴史をもっていたことが知られるのである。

『マハーバーラタ』第一二巻の「ナーラーヤニーヤ」章（プーナ批判版 XII. 321—339）には、『バガヴァッド・ギーター』に見られる信愛（バクティ）の教説が一段と強調され、ヴァースデーヴァと一体視される神ナーラーヤナにひたすらの信愛を

捧げる「専向者」(ekāntin) の教団の存在が示唆されている。

『倶舎論』と寄進銘文の例証　仏塔を中心に集まる信者たちのブッダに対する心情は、このような bhakti の心情に通ずるものであったと考えられる。大乗経典にも論典にも bhakti の用例はあまり見出されないが[17]、『倶舎論』においてこの語が仏塔供養に関連して用いられていることが注目される[18]。

信徒が仏塔に財物を施与する場合、それを享受する者がいないのに、その信徒に福徳 (puṇya) が生ずるのはなぜか、という問題が『倶舎論』の当該箇所には取り上げられている。平川彰氏が明記しているように[19]、部派仏教が採用していた「三宝別体説」の立場からすれば、仏塔に献ぜられた財物は仏宝に属するものであって、僧伽がそれを享受することはできなかった。仏塔には金銀幡蓋等の荘厳具や、仏塔維持のための土地や金銭等が寄進されたが、それらは、本来、ブッダが受けとるべきものである。しかし、ブッダはすでにこの世にはいない。それにもかかわらず、仏塔への財物の施与、仏塔崇拝によって、信者には多大の福徳が生ずるといわれている。他者に恩恵を与えないような行為によって福徳が生ずるのはなぜか、というのが『倶舎論』に取り上げられた問題である。

この点について、論主ヴァスバンドゥは次のように論じている。福徳には捨 (tyāga) にともなうもの、すなわち、施すことそれ自体によって生ずるものと、施しに値するものを受けとった者がそれを享受 (paribhoga) することによって生ずるものとがあり、仏塔への施与は前者である。施しを受けとる者がいない場合には、施しによって誰も恩恵を受けないことになるが、他人に恩恵を与えるときにのみ福徳が生ずるとすれば、四無量心（慈・悲・喜・捨）や正見 (samyagdṛṣṭi) の修習によっても福徳は生じないことになる。自己が四無量心を修習すれば他のすべての人がその恩恵をうけるわけではなく、自己が正見を得ることによって他人が受益者となるわけではない。しかし、四無量心も正

見も福徳を生ずるのである。論主は続けて言う。「慈等〔の四無量心〕において、受納者（pratigrāhaka）または他人への恩恵（parānugraha）がなくても、自らの心から生じた福徳があるのと同様に、有徳者〔であったブッダ〕は已に死去していても、彼に対する信愛（バクティ）に起因する福徳が、自らの心から生ずるのである。」これに対しては反論が予想される。すなわち、福徳が心のみによって生ずるのであれば、施与（dāna）・崇敬（māna）などの行為は無意味になるのではないか、というのである。論主は答える。「そのようなことはない。その行為を生じさせる信愛（バクティ）は、〔行為を伴わない信愛よりも〕いっそう優れているからである。例えば、敵を殺害しようという意図をもつ者がそれ（殺害の意図）によって生ぜられた身・語の行為を、敵が已に死んでいるのに、敵という観念に基づいて行なえば、その者には多大の罪（apuṇya）が生ずるが、〔行為を伴わない〕意図のみによっては生じないように、師〔であるブッダ〕は已に死去したのに、彼への信愛（バクティ）によって生じた施与・崇敬の行為をなす者には、多大の福徳が生ずるが、信愛のみによっては生じない。」この一節によって、仏塔供養を行なう人々のブッダに対する崇敬の心情は「バクティ」という語で表わされるものであったことが知られる。

静谷正雄氏はバールフットの仏塔の寄進銘の研究に基づいて、仏塔崇拝に集まる在家信者たちに対して、ブッダの徳行を讃える偈頌を読誦し、仏塔信仰を勧めたのが、バーナカ（bhāṇaka読誦者）と称せられる人々であったと推定し、碑銘にのこる彼らの名のなかに、Kanhila（Kṛṣṇala）・Kanaka（Kṛṣṇaka）など、クリシュナ崇拝を背景にもつものが見出されることに注目している。[20] 彼らを通じて、仏塔に参集する信者たちのブッダ観や仏塔供養の功徳についての考え方に、信愛（バクティ）の思想の影響があったと推測してよいであろう。他方、仏に対する人格的な関係という点で、浄土教の信は信愛（バクティ）に通ずるものがあるように思われるが、原始浄土教における信の概念が、教えを疑心なく受け入れることによる心の澄浄という原始仏教以来の信と異質のものでないことは、藤田宏達氏によって明示されている。[21]

三　諸学派との論争

ナーガールジュナは「般若経」に説かれた空の思想を哲学的に考察した『中論』その他の著作によって中観派の基礎を築き、マイトレーヤ、アサンガ、ヴァスバンドゥは空の思想と部派のアビダルマにおいて発達した心理現象の分析とを接合して、唯識派の学説を確立した。中観派にも唯識派にも、その後すぐれた学者が輩出してその学説を発展させたが、彼らは婆羅門の教養を身につけ、文法学・修辞学・論理学の基本的知識を具え、また、哲学諸派の学説にもよく通じていた。

哲学諸派において、学説綱要書が成り、体系が整えられたのは四―五世紀に至ってからであるが、各学派ともそれまでに長い学説形成期をもっている。サーンキヤ説、ヴァイシェーシカ説への言及は、ナーガールジュナ、アーリヤデーヴァ等の著作に見られ[22]、また、ニヤーヤ学派とナーガールジュナが相互の学説を批判したことは、双方の文献によって明らかにされている[23]。五世紀以降になると、ディグナーガの『知識論集成（プラマーナ・サムッチャヤ）』やバヴィヤの『中観心論（マディヤマカ・フリダヤ）』並びに自注『論理の炎（タルカ・ジュヴァーラー）』のように、哲学諸派のそれぞれの学説を逐一詳しく吟味する著作があらわれる[24]。そして八世紀にはシャーンタラクシタとその弟子カマラシーラによって『タットヴァ・サングラハ』とその注釈が著わされ、重要な哲学的諸概念に関して、仏教内部の諸学派の見解と共に、他学派の説が詳しく紹介され、批判された[25]。

他方、正統派の側からも、大乗仏教思想に対する烈しい反駁が行なわれた。H・ヤコービ氏は正統派の哲学諸派の学説綱要書に大乗仏教思想が批判されているのに注目し、それが紀元二世紀末にナーガールジュナによって創始され

た中観派の思想であるか、五世紀後半に体系化された唯識派の思想であるかを検討することによって、その綱要書の成立年代を決定しようとした。[26] 綱要書編纂以後にも各学派はしばしば大乗仏教思想を論難し、インド大乗仏教の後期に至るまで、仏教学派と正統婆羅門系の諸学派との間には、たえず論争が繰り返された。その際、特に、アートマンを否認し、人間存在を「識の流れ」としてとらえる唯識派の学説、また、ディグナーガやダルマキールティによって確立された知識論が、批判の対象とされた。

正統婆羅門系の諸派は仏教思想に論駁を加えたが、他面において、その影響を受けたことは否めない。さきにガウダパーダの著作に言及したが、その後に登場してヴェーダーンタ派の不二一元論を確立したシャンカラは、他のヴェーダーンタ学者から、「仮面の仏教徒」として、その仏教思想への接近を非難されている。彼及びその後の不二一元論派の学説と仏教思想との関係については、前田専学氏の明快な論説があるので、[27] ここには触れることを差控えたい。

(1) L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇi der Yogācārabhūmiḥ*, pp. 145-148, Anm. 116.

(2) *Itivuttaka*, 43 G., *Udāna*, VIII, 3. 中村元『原始仏教の思想』上、春秋社、一九七〇年、三五二頁。

(3) 服部正明・上山春平『認識と超越〈唯識〉』(仏教の思想4) 角川書店、一九七〇年、四〇—四一頁の一部を引用。

(4) *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4. 4. 25.

(5) V. V. Gokhale, "A Note on Ratnagotravibhāga I. 52=Bhagavadgītā XIII. 32", 『山口博士還暦記念印度学仏教学論叢』法蔵館、一九五五年、90—91頁。 J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttara-tantra)*, Roma 1966, p. 235, n. 265.

(6) 中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』岩波書店、一九八一年(第三刷、増補を付す)、二七九—七〇〇頁に精密な研究がなされている。研究史については、同書、二八二—二八三頁、増補七三四頁、金倉圓照「インドにおける外教と仏教の交渉

――特にガウダパーダについて」塚本啓祥編『法華経の文化と基礎』平楽寺書店，一九八二年，三六九―三九四頁参照。

(7) T. Vetter, "Die Gauḍapādīya-kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (Ā)dvaita," *WZKS* XXII (1978), pp. 95–131.

(8) 平川彰「大乗仏教の教団史的性格」宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』三省堂，一九五四年，四四七―四八二頁。同『初期大乗仏教の研究』春秋社，一九六八年。静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑，一九七四年。本講座第1巻，I・II・VI章参照。

(9) 中村元訳『ブッダ最後の旅――大パリニッバーナ経』岩波文庫，一九八〇年，六三頁。

(10) 石上善応「仏典にあらわれたる bhakti 信の用例」『印度学仏教学研究』Ⅶ―2（昭三五），四八七頁及び注。

(11) *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan, Patna 1967, p. 55. 6–7 (II. 25). なお Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. S. Lévi, Paris 1925, p. 26. 24–30; *Abhidharmasamuccaya*, ed. P. Pradhan, Santiniketan 1950, p. 6（大正，三一巻，六六四中），『成唯識論』大正，三一巻，二九中参照。

(12) M. Hara, "Note on Two Sanskrit Religious Terms: Bhakti and Śraddhā," *IIJ* VII (1964), pp. 124–145

(13) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』6，一九五七年，六五―一一〇頁。

(14) E. W. Hopkins, "The Epic Use of Bhagavat and Bhakti," *JRAS* 1911, pp. 727–738.

(15) 藤田，前掲論文，一〇八頁，一〇九―一一〇頁注(12)。同『原始浄土思想の研究』岩波書店，一九七〇年，六一五―六一六頁。

(16) R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strassburg 1913（島岩・池田健太郎訳『ヒンドゥー教――ヴィシュヌとシヴァの宗教』せりか書房，一九八四年）。H.Raychaudhuri, *Materials for the Study of the Early History of the Vaiṣṇava Sect*, Calcutta 1920; Suvira Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism* (*Vaiṣṇavism from* 200 B.C. to A.D. 500), Delhi 1967. 辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』刀江書院，一九五〇年，八一―六頁（同，講談社，一九八〇年，三一五―三二一頁）。

(17) 石上，前掲論文，四八七―四九四頁。

(18) *Abhidharmakośabhāṣya*, p. 272. 5–18 (IV. 121ab).

(19) 平川、前掲論文、四四九—四五〇頁。
(20) 静谷、前掲書、一八—二〇頁。
(21) 藤田、前掲書、五八六—六一八頁。
(22) 宮本編『大乗仏教の成立史的研究』第四章「インド思想と大乗仏教」第二・三節（風間敏夫、高崎直道執筆）。今西順吉「竜樹によって言及されたサーンキャ思想」「提婆・婆藪によって言及されたサーンキャ思想」『北海道大学文学部紀要』十六—二、三七—九六頁、十八—一、六五—一〇一頁。本田恵『サーンキャ哲学研究』上、春秋社、一九八〇年、七三—二九〇頁（仏典に言及されたサーンキャ思想）等参照。
(23) 宇井伯寿「正理学派の成立並に正理経編纂年代」『印度哲学研究第一』甲子社書房、一九二四年（岩波書店、一九四四年）、二〇五頁以下。同「論証方法の発達と正理派の論理説」『印度哲学研究第五』一九二九年、一六五—一七六頁。山口益「正理学派に対する竜樹の論書——ヴァーイダルヤについて」『中観仏教論攷』弘文堂、一九四四年、一一一—一六六頁。本講座9（認識論と論理学）の梶山論文、四三—五二頁。
(24) 『知識論集成』に見られる哲学諸派の学説に対する批判については、下記の研究がある。M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, Mass., 1968 (HOS 47), Sections 3-6; E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, Wien 1968. 北川秀則『インド古典論理学の研究——陳那の体系』鈴木学術財団、一九六五年、三五二—三九七頁。桂紹隆「ヴァイシェーシカ学派の推理論に対するディグナーガの批判」広島哲学会『哲学』第三三集、五一—六五頁。『中観心論』並びに『論理の炎』には、仏教内部の他派、及び、サーンキャ、ヴァイシェーシカ、ヴェーダーンタ、ミーマーンサー各学派の説が取り上げられている。中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』岩波書店、一九五〇年、二三六—三四七頁に、ヴェーダーンタ派の章の和訳と研究が収められているほか、各章について諸学者の研究が発表されている。それらは『デルゲ版チベット大蔵経 中観部3』世界聖典刊行協会、一九七七年、二—三頁に挙げられている。
(25) 中村元、同書、三五〇—四〇三頁に「プルシャの考察」及び「ウパニシャッド論者の想定するアートマンの考察」の二章の和訳と研究が収められているほか、各章について諸学者により多数の研究が発表されている。
(26) H.Jacobi, "The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmans," *JOAS* 1911, pp. 559-587. 彼が取り上げたのは、『ニャーヤ・スートラ』四・二・一八以下、『ヴェーダーンタ・スートラ』二・二・二八—三二、『ミーマーンサー

・スートラ』一・一・五に対するシャバラスヴァーミンの注釈に引用される注作者（Vṛttikāra）の文の一部（Bibl. Ind. ed., pp. 8. 21-10. 10）『ヨーガ・スートラ』四・一五である。ヤコービ氏の解釈は宇井伯寿氏によって一部修正された。宇井「吠檀多経の源流及吠檀多学派の成立」『印度哲学研究第二』一五二―一六七頁。

(27) 前田専学「ヴェーダーンタと仏教――不二一元論派と仏教」『仏教思想史』2、平楽寺書店、一九八〇年、三一―六二頁。

Ⅳ　チベットと大乗仏教

川崎　信定

一　外国人の見たチベットの宗教

1　デシデリ師のチベット紀行

キリスト教王国の伝説　一七一五年八月十四日、二ヶ月のラダクのレェ滞在の後に、この日チベットのラサに向かって出発した二人のイエズス会士があった。一人はイタリアのピストイア生れのイポリト・デシデリ（Ippolito Desideri, 一六八四―一七三三）師であり、他の一人はデリーですでに二〇年にわたる布教を続けていた、年長のポルトガル人イマノェル・フレェレ（Emanoel Freyre, 一六七九―?）師である。

中世ヨーロッパ世界には、アジアの奥地カタイ（Cathay）にキリスト教王国が存在するという伝説があり、人々の関心を集めていた。[2] 一一四五年アルメニアから時の法王ユージン三世の許に遣わされたシリア人の僧正の報告として、アジアの奥地に強大な帝国を統治する聖皇ヨハネス（Prester John: Prebytero Iohanne）が存在することが伝えられている。以後、当時のヨーロッパを脅かしはじめていたモンゴル軍の動きと、あるときには一体となり、またあるときにはその裏側に存する希望のキリスト教援軍として、アジアの奥地のキリスト教王国とこれを治める聖皇ヨハネスの伝説は数世紀にわたり、ヨーロッパ人の期待と関心の的となっていた。一三世紀中葉、モンゴル軍懐柔を目的として、フランス皇帝ルイ一一世は数回の使者をモンゴル朝廷に派遣している。この中の一人、フランダース生れのフランシ

スコ会修道士ギョーム・ルブルキ[3] (Guillaumes Rubruquis, William of Rubrouck, 一二二〇?—一二九三) はモンゴル領内におけるネストリュウス派キリスト教徒・アルメニア人キリスト教徒の存在を記し、加えてカラコルム地方における宗教儀礼をキリスト教の典礼であるとみなし、また彼の地の寺院をキリスト教の礼拝場であると報告して、時代の経過と地理的孤立のために、キリスト教が剃髪・黄衣の風習に変異してしまったものと結論づけている。

アンデラーデ師のグゲにおける布教　デシデリら二名のチベット行を促したものとして、アントニオ・デ・アンデラーデ (Antonio de Andrade, 一五八〇—一六三四) 師の存在も忘れることができない。インドのムガール帝国に布教のため派遣されたイエズス会士ポルトガル人アンデラーデはマヌエル・マルケス (Manuel Marques) を伴って、一六二四年ガンジス河の水源地帯を遡行し、グゲ王国に入っている。彼らの意図するところもまた、中世キリスト教徒の生存をヒマラヤの奥に発見しようとするものであった。グゲ滞在の後、いったんインドの布教拠点ゴアに戻ったアンデラーデは翌年からグゲ王国の首都ツァパランでの教会の建設に着手し、常駐布教を他の数人の神父たちと共に開始している。また彼の示唆もあって、ベンガル地方のイエズス会マラバル管区から、二人の神父 (Estevão Cacella; João Cabral) が西欧人としてはじめて一六二七年二月にブータンに入り、さらに一六二八年一月までシガツェに滞在することになる。彼らは、この地が目指すカタイの地のすくなくとも一部に当るものと信じていたし、「住民があたかもキリスト教徒のようにふるまっている[4]」と伝えている。しかし、彼らのシガツェ滞在は当時のウ (中央チベット) とツァン (東部チベット) との宗教上の緊張状態もあり、外国人である彼らの滞在そのものが物議の種ともなって、一年弱で打ち切られ、ネパール経由の危険な雪中旅行の末にマラバルに帰還し、その後シガツェ布教は取り止めになった。

この間、アンデラーデはグゲ王国の首都ツァパランに滞在して親しくその地の宗教・風俗を見聞している。彼の判

断するところでもこの地の宗教は一種の堕落した形でのキリスト教に他ならず、この地の住民たちは「聖霊に三段階の階級があり、それがさらにその能力の優秀さおよび位格の差により九階級にわけられている。邪悪なものには堕地獄があり、善き人には報いとして天国が約束されている」と信じている。彼はウ・ツァン地方を統轄する大ラマの存在や、人骨のラッパや人間の頭蓋骨から作られた念珠を爪繰るチベットのシャーマンの存在にも注目している。彼の報告は一六二六年リスボンで刊行され、カタイ、チベットに関する詳細なものとしてヨーロッパでひろくよまれた。(5) 毒殺とも疑われる彼のゴア帰任中における突然の死後、イエズス会のグゲ布教は一頓挫をきたす。以後、一六六一年ドイツ人イエズス会士ジョン・グルバー（John Grueber）、ベルギー人イエズス会士アルベール・ドゥヴィル（Albert d'Orwille）の北京からのラサ入城があり、第五代ダライラマ当時のラサの情況が伝えられているが、イエズス会の本格的チベット布教が試みられたのは、アンデラーデのグゲ布教開始後七〇年を経て行なわれた、本稿冒頭に記したデシデリのチベット入国からであった。

デシデリ師滞在当時のチベット　一七〇三年ローマ法皇庁はカプチーニ会にチベット布教権を与えた。そして一七〇七年からはラサで同会の宣教師による駐在布教が開始されている。これで、前述のようにチベット布教の先鞭をつけていたイエズス会は出し抜かれた形になった。デシデリらのチベット行はイエズス会の巻き返し策の意味合いを持っていた。同行のフェレイレ師がラサ経由でインドに早期引き揚げを主張したこともあって、デシデリの一行は、一七一五年八月ラダクを出発、一七一六年三月に待望のラサ市に入った。以後デシデリは一七二一年四月にここを退くまで六ヶ年にわたり、単身布教に当たりながら、チベット語の学習、文化の研究を行ない、また当時の情況報告を法王庁に送り、イエズス会のチベット布教権の再審議申請を繰り返している。当時のチベットは、きわめて複雑な政治

的拮抗のかなめとなっていた。第五代ダライラマの時代にできた青海のモンゴル族ホショット部との連帯による聖・俗二重の支配構造は、ダライラマの摂政サンギェギャツォ（Sans rgyas rgya mtsho, 一六七九―一七〇五）の活躍でダライラマ側に重点が移る。第六代ダライの時代になって、これを嫌ったホショット部首長ラサンカン（Lha bzaṅ Khan, 一六九七―一七一七）は康熙帝の援助を受けてラサに侵入し、サンギェギャツォを殺害の上、ラサンカン自身による親政と独自のダライラマ擁立を図る。しかしこのラサンカンも同じモンゴルのズンガル本部のチベット侵入で弑殺され、これを機に遠征軍を派遣してチベットに中国の宗主権を確立しようとする清朝の思惑もあり、また黄・紅二教の対立等もあってチベット国内は大混乱の状態にあった。このチベットをめぐる諸勢力の合従連衡の争いの様相はルチアーノ・ペテック氏の名著『一八世紀初頭における中国とチベット』[6]（Leiden, 一九五〇）に詳しいのでこれに譲るとして、ともあれデシデリのラサ到着後セラ寺滞在中にこのラサンカンの殺害事件が起きている。

デシデリ師の報告　チベットの宗教についてデシデリは、「第二チベット」すなわちラダク通過のさい一七一五年に以下のごとき手紙を書いている。

最初に遇った住民は、一部は回教徒、一部は土着の人である。土着の人々は他の地域におけるほど迷信的ではない。古い時代には「Santa Fede（神聖なる信仰）」に関する知識をもっていたと思われる。土着民の信仰する神は土語で Konciok と呼ばれ、一にして三である。人々は「オーム・ハ・フーム」という祈禱を唱える。これは神という意味である。オームは身または腕をいい、力のことである。ハとは語の意味であり、フームは心を意味し、この三つは神を意味する。また一方においては「Konciok cik（神一）」、「Konciok-sum（神三）」という。[7]

このように、デシデリは仏法僧の三宝に相当するチベット語 dkon mchog gsum を耳にして、キリスト教の三位

一体説を連想したが、これと同じ誤りはカプチーニ会の報告にもみられる。がデシデリは後に彼の『チベット誌』第三巻二二章でこの見解を訂正・撤回している。

これは大まちがいである。誤解の理由はつぎのごとくであった。私がカシュミールを去り、チベットに向かった時、私はペルシャ語とチベット語が同時にできる人を見出した。……王もその大臣も、大ラマも、もう一人のラマも、我々の宗教についていろいろたずね、我々が Dio について語ると彼らも kŏn-ciŏâ sum を知っていると答えた。そして我々が唯一の神 un solo unico Dio を知る要があるというと、彼らもまた kŏn-ciŏâ cik を知っていると答えた。……これが私を誤解に導びき、私をしてそれを理解したと速断せしめたのである。(8)

輪廻について私の認識を誤らせたのも同様の事情によるものであった。この世で悪いことをした人に死後どういうことがおこるかと尋ねたとき、答えは一様に低所を指し、地の底を指しているようにした。この世で良いことをした人は死後どうなると考えているかと尋ねると、答えは常に天を指す動作をした。これらはいずれも私に、彼らが魂の移動、すなわち輪廻を考えていないと思わしめる動機を与えたのである。充分にその言葉を知らない土地の人の宗教や意見について、たとえ軽くであってもなにかいおうとすることは、それが普通の言葉についてでないにしても、よくないことであると私は充分認識したのである。(9)

Lama と称する宗教者 (religiosi) がある。一般人と異なる独特の服装をする。一般人のように髪を編んで帽子をかぶらない。耳飾もつけない。剃髪 (tonsura) をし、妻帯しない。その仕事は法の書物を学ぶことにあって、その書物は一般に用いられる言語・文字と異なっている。その教会で祭祀を行ない、ランプを点じ、神と Urghien (Padmasambhava) に穀物と、大麦の粉、パスタを捧げ、清水を小椀に入れて捧げる。これら祭壇に捧げられた供物は、その後に神聖なるもの、神の遺物として食せられる。(10)

このようにしてはじめられたデシデリ師のチベット文化の観察も、次第に深められ、専門化する。彼は六ヶ年のラサ滞在中にツォンカパの『菩提道次第』をはじめとする一一種の仏典を精読し、キリスト教を布教せんとして「教義問答（catechismo）」をチベット語に翻訳するまでの語学熟達を果たしている。[11] しかし、彼の意図するところはあくまでもチベットの宗教の誤りを指摘し、キリスト教を伝導することであった。彼の報告は一九〇四年まで公刊されることはなかったが、カタイのキリスト教徒存在の伝説と、チベットの仏教儀礼とカトリックの典礼との誤認は、彼以後も繰り返されることはあったが、急速に薄れてゆくこととなった。

2　ラマイズム（Lamaism）の呼称

ワッデルの説　*The Buddhism of Tibet or Lamaism* を一八九四年に出版したG・A・ワッデルは、〝ラマイズム〟の呼称のはじまりをケッペンの「ラマの聖職者支配と教会（*Lamaische Hierarchie und Kirche*, Berlin, 一八五九）」に見出し、ケッペンの造語である可能性が強いとする。[12] またシュラーギントヴァイトがこのケッペンの言葉に言及はしているが、彼自身がその著書（Emil Schlagintweit: *Buddhism in Tibet*, 一八六三 Leipzig & London）に採用することはなかったとワッデルは記している。そして、一八九四年の出版においては、ワッデル自身がチベット仏教＝ラマイズムと明記し使用するにいたる。[13]

ちなみにチベット人自身はみずからの宗教をラマ教と呼ぶことはない。「仏陀の教え（sans rgyas kyi bstan pa）」あるいは「法（chos）」とよび、仏教徒を外道にたいして「内なるもの（nai pa）」と呼ぶ。

それでは我が国における「喇嘛教」の用法はいつまで遡るものであろうか。

3　近藤重蔵著『喇嘛考』

精緻をきわめる重蔵の考証　「ラマ」という語に早くから注目した日本人に、江戸時代後期の幕臣、近藤守重（重蔵一七七一―一八二九、正齋と号する）がある。[14] 最上徳内・間宮林蔵と並んで、蝦夷地開発の功績者として知られる重蔵は、読書家としても一流の実力をもっていた。文化五年（一八〇八）から書物奉行として幕府の紅葉山文庫の図書管理の職に就き、以後一二年間にわたって秘庫の稀書を漁り、「外蕃通書」二七冊、「好書故事」一〇七巻等、多くの書を編んでいる。多数の彼の著作の中に、『喇嘛考』一篇がある。これは写本で二四葉の小篇[15]であるが、この中で重蔵は友人荻野梅塢（八百吉、董長、東叡山の僧、一七八一―一八四三）の問いに答えて、「喇嘛」なる語の考証を行ない、披見できるおよそすべての文献――「明実録」[16]から清代の個人文集、さらには蛮書（西欧文献）にいたる――総数二〇点余を渉猟して、「喇嘛」の語義を求めている。結論とするところは、「喇嘛トハ番僧ノ通称ナリ、モト刺麻ニ作ル、明実録、続文献通考其名始テ明ニ聞ユ、同上、又西河合集、蛮司合誌清文鑑ニ、喇嘛トハ家ヨリ出テ頭ヲ剃リ、黄紅ノ衣ヲ着シ、仏ヲ祀ルモノヲ云ト見」という文に見られるように、喇嘛がチベット語で「僧」に相当する語に由来することを突き止めている。

> 黄衣ノモノヲ黄教ト云フ、道徳ヲ講ス、紅衣ノモノヲ紅教ト云フ、幻術ヲ為ス、瀅陽消夏録〇下ニ引クトコロヲ見レバ黄教モ悉ク正法トモ聞エズ四川総志及ビ衛蔵図識ノ布魯克巴ノ条ヲミレバ、紅教モ尽ク幻術ニ非ルニ似タリ、併セ考ベシ此僧モト西域ニノミ有ト思ヒシニ、明時西番ヲ封スルニ、大慈恩寺ノ刺麻僧ニ命シテ、正福使ニ充シヿ見ユ続文献清会典ニ僧道ノ下エ喇嘛ヲ附シテ其禁例ヲ挙テ明会典ニハ伝道ノミアリテ喇嘛ヲ附セス又西書韃靼志、京師及ヒ盛京ニモ其仏寺アリト見エタリ。

重蔵が「喇嘛教」という呼称でチベットの仏教を呼ぶことはないが、これに黄教・紅教の別のあることを記し、

「黄教も悉く仏教そのままとも思えない。また紅教も尽く幻術ばかりともいえないのではないか」との考証を示している。また『清会典』に「僧道」の下に「喇嘛」を附してそれぞれの遵守すべき規則をあげていることを示している。[17]

また、他の箇所では、重蔵は蒙古語を知る高橋景保の西欧文献からの情報を考証・批判する。[18]

清文鑑ニ、乾隆勅撰喇嘛□□、註ニ、此註モト満字ナリ、今高橋景保ニ請テ、之ヲ訳ス家ヨリ出テ、出家ノ義ナラン、頭ヲ剃リ、黄或ハ紅衣ヲ披、仏ヲ祀ルモノヲ云フ、女喇嘛□□□□、風俗業行、ミナ喇嘛ト同シ、

景保曰、其黄衣、或ハ紅衣ヲ披ルヿ、西人ヒートルホンデ之[19]韃靼志ニ詳ナリ、黄衣ヲ披ルモノハ、清朝帝王ノ族ニシテ京師或ハ盛京等ニ寺院ヲ持テリ、紅衣ノモノハ氏族ニアラズ、蒙古ノ地方ニ住セリ、尚詳訳スベシ、守重曰、西書ニ、黄衣ハ帝族ト云フヿ疑ベシ、清人ノ書史ニ見ル所ナシ、下ニ引クトコロ併セ考ベシ、四川総志ヲ見レバ、紅衣ヲ尽ク幻術ニ非ルニ似タリ、

これは、『滇陽消夏録』が「黄教講二道徳一、明二因果一。与二禅家一派別而源同。紅教則惟幻術勝」と述べて黄教の側から紅教を「曰魔、或曰、是即婆羅門、係経所謂邪師外道者也」と貶している例を引きながら、これをも批判し、客観的な紅教観を打ちたてようとしているものである。

ダライ・パンチェンの両ラマに関しても重蔵の記載は詳細をきわめる。

其最モ尊モノ二人アリ、倶ニ活仏ト号ス、一ヲ達頼喇嘛ト云フ、前蔵ニ居ル、一ヲ班禅喇嘛ト云フ、後蔵ニ居ル、言ノ公道主人トモ云フヿナリ、博物典彙達頼喇嘛ノ坐床ハ前蔵ノ布達拉山ニ在リ又布塔拉山ニ作ル、即チ所謂ル普陀山ノ番名ナリ、平定準噶原方畧、東華録、衛蔵図識ニ見ユ、清一統志、四川通志其活仏ノ名ハ明ニ聞ユ、統文献明史又真仏ト云フ、四川通志達頼ノ号モ亦明末ヨリ聞ユテ、或ハ噠喇ニ作ル、華康熙ノ末、現在ノ活仏第六輩達頼喇嘛ノ名ヲ呼必原罕ト云フ、康熙御製西蔵碑文ニ見エ、四川通志ニ虎必爾漢ニ作ル、衛蔵図識ノ忽必原罕ニ作ル、準噶原方畧ニ瑚畢勒罕ニ作ル、庚華録ニ胡必原汗ニ作ル又噶爾蔵嘉慕ト云フ、雍正中、勅封シテ、西天大善自在仏ト為ス、此号ハ明ノ永楽ニ番僧哈立麻ヲ封シテ、如来大宝法王西天大善自在仏ト為ニ拠ラルルナリ、其

明封ノ「ハ、殊域周咨録、統文献、明史等ニミユ　班禅喇嘛ノ坐床ハ、後蔵ノ扎什倫布ニ在リ

西洋の書に Tibet と書かれるものと中国史料との正確な照合考証を行なっている。

西番ノ総号ヲ図伯特ト云フ、清一統志又唐古特全土伯特準噶原方署図特国四川通志ニ作ル、即チ李唐ノ吐蕃ノ地ニシテ、明人ノ所謂ユル烏思蔵ナリ、又烏斯蔵ニ作ル、其名ハ元ニ始ル、周咨録統志ニ見ユ、烏思蔵地ハ今ノ衛ノ地ナリ、今清人ハ総称シテ西蔵ト云フ清一統志蛮書ニ之ヲ「チベット」ト云、チベットハ即図伯特ナリ、其地四アリ、衛ト云ヒ、蔵ト云ヒ、喀木ト云ヒ、阿里ト云フ、全上会典又三地ニ称シテ康ト云ヒ、衛ト云ヒ、即チ又木多、即チ喀木ナリ図識ニ察木多古名康衛ト云ヒ、蔵ト云フ、四川通志衛蔵図識……

当時、我が国とチベットとの関係をたどれるものに、長崎に来訪する中国船のもたらすチベット産の金があった。

今長崎唐舶ノ儀来スルモノ西蔵金アリ、則チ此地ヨリ出ツ、其地金ヲ産スル「衛蔵図識ニ見ユ。

以上に明らかなように、江戸後期に生きた正斎近藤重蔵の「喇嘛」考証は、その大半を中国文献に拠っているものであるが、チベットの地およびチベットの仏教についてきわめて正確・精緻をきわめたものであり、今から百七十年前の知識であることを考えれば驚異的ですらある。

江戸後期の「喇嘛」についての関心　清の趙翼撰の『簷曝雑記』一には、主として蒙古の風俗を記す中に「喇嘛」についての詳細な記載がある。[20] この書は我が国で文政一二（一八二九）年に和刻本が出版され、流布している。

江戸時代後期には重蔵以外にも「喇嘛」の語に関心をいだいた読書家は少なくない。重蔵に「喇嘛」を問うた荻野梅塢もその一人である。また、『坤輿図識』（五巻、補四巻七冊）を弘化二―四（一八四五―四七）年に主としてオランダ地理書を基にして編んだ箕作寛（省吾）も、「喇嘛」について記して、「喇嘛ハ仮ニ人間界ニ降誕シテ、衆生ヲ済度スル天神ナリ。故ニ古今ニ亙リテ死スルコトナシ。其ノ教法ハ、大約仏氏ノ輪廻ノ説ニ似タリ」[20]と述べ、以下、法主の

転生者の選び方について言及している。

『松屋筆記』一二〇巻を著わした小山田与清（一七八三―一八四七）も約一万語の語句解説を行なう中で「喇嘛」について『嚢曝雑記』を用いて考証し、「大和尚を蒙古にては喇嘛といへる也」と述べている。

重蔵・省吾・与清の時代より下る中国のものとしては、清の徐継畬の撰した『瀛環志略』[20]全一〇巻（一八四八年）は地理書として、魏源撰の『海国図志』五〇・六〇・一〇〇巻（一八四二年）・祎理哲（R.Q. Way）撰の『地球説略』二巻（一八五六年）と共に江戸時代後期から明治初年の我が国の知識人に大いに読まれ、その海外新知識の源泉となったものである。オランダの『万国地誌』を青地林宗（一七七五―一八二三）が和訳したものとしては『輿地志略』八巻がある。

『瀛環志略』は、後述する小栗栖香頂もさかんに用いているが、この巻三に「紅衣喇嘛教、起於烏斯蔵」とあり、「喇嘛教」という語が我が国で用いられる源となったものかとも考えられる。『地球説略』上巻には「俗崇黄氏仏教、僧有権勢」として以下に「活仏」について言及し、寺廟の美観・大僧を敬う俗人男女の様子を描写している。[20]

以上のように、江戸時代後期には我が国において「喇嘛」の語に未知なるものへの好奇とあこがれをこめて語り、執拗に中国あるいは西洋の文献を渉猟し考証が行なわれた。背景には洋学の発展と、蝦夷地開発にみられる国益意識や、西欧列強に囲まれた東洋の危機感が存在していたと思われる。シーボルト事件と高橋景保の獄死や彼の蔵書の封印といった蹉跌と頓挫の一時期も存在することがあったが、ここに時代の趨勢を感じることができる。その中で近藤重蔵の考証は傑出したものであったといわなければならない。

4　小栗栖香頂著『喇嘛教沿革』

ラマ僧から得た知識　『喇嘛教沿革』三巻[21]を明治一〇年（一八七七）に刊行した小栗栖香頂は、真宗大谷派の僧で、八洲または蓮舶とも号した。天保二年（一八三一）現在の大分県の寺の生まれである。真言十住心論の講釈を行なうなど仏教研究に従事する傍ら、明治三年（一八七〇）蝦夷開拓資金募集の巡化に参加し、『開拓義』『支那教派大意』『回教沿革』等を草したりしている。明治七年大谷法主の命により清国仏教事情調査に派遣され、翌年帰国復命している。明治九年『喇嘛教沿革』の稿を製するとすぐ清国に再渡航し、上海に大谷派別院を設けて開教に務めたが、病を得て帰国し、明治三八年没した。

本書[22]はこのような情況の下で編まれているがその意図はつぎの緒言に明らかである。

> 西蔵仏教ノ盛ナルコトハ輿地志畧ニ詳ナリ。予ハ今北京ニ在テ西蔵喇嘛蒙古喇嘛ニ親聴セシ者ヲ記シテ喇嘛教ナル者ハ古ノ密教ナルコトヲ報告セント思欲シテ起草スル所ナリ。
>
> 聖武記第五ニ西蔵ノ事ヲ記スルニ三段アリ。前二段ヲ撫綏西蔵記ト為シ、第三ヲ後記ト為ス。蔵地ノ沿革ヲ知ルニ足レハ本書ハ之ヲ宗トシ、傍ニ諸書ニ及フ。又西蔵記中ニ蒙古源流ナル者ヲ載ス。写誤アルニ似タレトモ西蔵及蒙古ノ起教ノ次第因由ヲ説クモノ頗ル詳悉ナリ。之ヲ通載ニ較フルニ稍異同アリ。併セ引テ後賢ノ訂正ヲ俟ツ。

近藤重蔵と同じく、中国資料を基盤にしての記述であるが、北京での蒙古人・チベット人ラマ僧に聴取した知識で補正を行なっている点が意義深い。「喇嘛教」という呼称でチベット仏教を呼ぶことについては、香頂自身なにも特別な言及はしていないが、上に引用した緒言および石川舜台（一八四一―一九三一）の寄せた同書への序から受ける感

じからすると、当時すでに「喇嘛教」という表現が中国ないし日本でかなりの程度熟して使われていたように思われる。(ただし香頂が石川舜台から洋書に記載のチベット字母[23]の知識を受けていることを考えると、西欧での Lamaism という用法を受けて[24]中国・日本で造語され、これを使って香頂が自著の題名としたものとも考えられる。)書名に冠して使われたのは、明治一〇年刊のこの『喇嘛教沿革』がおそらくはじめてであろう。

二　大乗仏教としてのチベットの宗教

1　その特色

ラマにたいする一般民衆の態度　以上に見たように、アンデラーデやデシデリ等の西欧からの入蔵者たちによっても、また近藤重蔵や小栗栖香頂等が参照した元・明・清の中国史料においても、いずれにおいてもチベットの宗教は「lama（喇嘛）」の存在によって強く他に印象づけるものがあったといえる。

後年、単身チベットの地を訪れ、そこに住して仏教の修行につとめた河口慧海[25]・寺本婉雅[26]・青木文教[27]・多田等観[28]の各師のいずれもがチベット仏教における強烈なまでの、ラマへの絶対的帰投の様子を記録している。冠婚葬祭をはじめ、病気の治療・農耕牧畜・旅立ち等々、チベットの一般人の日常生活のすべての面にわたってラマ僧の祈禱やト占が先行し、これが事の成否を左右する。

チベットの諺に「ラマなくしては神も存在しない」というのがあり、ラマはある意味では仏法僧の三宝以上に尊貴な地位に置かれている。ラマ bla-ma (Skt., guru 師匠) とは一般の僧侶をも指すが、特に転生の活仏をいい、これなくしては一般人は仏教に近づくことを得ない故に、ラマこそむしろ最高の存在であるとの意である。……俗人はただラマを通じてのみ宗教の最高の立場につながるのである。ラマの行なう所はすべて善であり、その言う所はすべて真理であるとせられる。それ故民衆にとって、ラマこそは絶対者である。(長尾雅人『チベット仏教における真理観』[29])

昭和一八年の内蒙古における寺廟調査を行ないその成果を『喇嘛教教理の概要』[30](昭和一九年)、『蒙古喇嘛廟記』[31](昭和一九年)、『蒙古学問寺』[32](昭和二二年)に発表した長尾雅人博士は、チベット仏教圏におけるラマへの絶対的帰投と表裏をなして存する、この西蔵・蒙古の両民族を強く把捉しているラマの存在にたいする反感ないしは嫌悪の感情にも言及している。

ラマとしての存在は、一般に他の蒙古人有識階級、例へば政府の役人とか軍人などからは、必ずしも快く思はれてはゐない。現地日本人もほゞ似た様な感じをいだく。……日本人の如きはその大部分は、ラマは堕落し、極めて怠惰で、ラマ教も何らか淫祠邪教的なものに過ぎないかの如く考へて居るものゝ如くである。(『蒙古学問寺』一六二―三頁)

そしてこのような、実情を究めない伝聞・想像や、反感を伴った故意の宣伝を離れて、実際の貝子廟をはじめとするラマ教寺廟内の踏査を行なった博士の報告は、四〇年以上の歳月を閲した今日においても新鮮さを失わない。博士は、正しくは特に「西蔵仏教」と呼ばれるべきこの宗教――一般の通用に従って簡単に「ラマ教」と呼ぶことを採用されるが――がインド大乗仏教の発展、ある意味では仏教思想のインド的発展の窮極・帰結であることを指摘されて

いる。

チベット仏教の特色　しかして、大乗仏教の発展としてみるとき、このラマ教には、いくつかの教義思想上の特色が掲げられる。長尾博士の指摘を敢えて箇条化することが許されるならば以下の諸項となろう。[33]

(一) 般若経ないし中観の空思想の重視
(二) 絶対真理を直観することとしての現観、とくにそれに到達すべき道 mārga の重視
(三) 如来蔵あるいは仏性思想の一元的向下的思考への関心
(四) 顕・密二教の双修
(五) 次第修行観（止観双運と漸修）
(六) 速道（myur lam）としての金剛乗
(七) 密呪の重視

そして、これらの特色をもつ仏教教義の伝統を伝える、チベット仏教の黄教派の学問寺の学部構成は、通常つぎの四つからなる。

一、顕教学部（mtshan ñid grva tshaṅ）
二、密教学部（rgyud pa grva tshaṅ）
三、天文学部（dus ḳkhor grva tshaṅ）
四、医薬学部（sman pa grva tshaṅ）

ただし、人員からみれば、顕教学部が全体の半分以上四分の三ぐらいまでを占める。密教は奥儀として最高の地位

を保つがこれまで学びうる能力のものは少数に限られるからである。顕教学部での学習は一〇～三〇年に及び、この間に五基本文献（rtsa ba）によって研究が行なわれる。すなわち、

1、因明学――法称の『量評釈』*Pramāṇa-vārttika, Tshad ma rnam ḥgrel*

2、般若学――弥勒の『現観荘厳論』*Abhisamaya-alaṃkāra*

3、中観学――月称の『入中論』*Madhyamaka-avatāra, dBus ma la ḥjug pa*

4、倶舎学――世親の『倶舎論』*Abhidharmakośa*

5、律　学――徳光の『律経』*Vinaya-sūtra*

以上の基本文献研究は、一三―一五の学級（ḥdzin grva）別に行なわれるが[34]、構成は寺によって異なる。

ツォンカパの立場　基本的な四学部の他に、改革派黄教ゲールクパの宗祖ツォンカパの『菩提道次第論（Lam rim）』を学習する学部が独立の宗乗学として別立されることもある。

インドからチベットに伝えられた仏教の伝統全体の中で、ツォンカパが自派の思想をいかに位置づけているかを知ることはきわめて重要である。これを知る一つの鍵ともいうべき記述が、彼の主著『菩提道次第論』の冒頭にある[35]。すなわち帰敬の偈につづいてツォンカパはみずからの著作の立場を以下のごとくに表明する。

この中には、勝者〔釈尊〕のお言葉一切の要諦が摂められており、竜樹・無着という〔大乗の中観・唯識の〕二大車の軌轍・〔般若経に説く〕一切種智者の位に趣く優れた人士の法範・〔上・中・下の〕三種の士夫によって受持されるべき次第一切が、欠落することなく集約されている。「菩提道次第」という門口より賢劫の人士を仏地に引入する理趣こそが、以下に説かれるところなのである[36]。

そしてツォンカパはみずからの法系が弥勒――アティーシャの法脈に直結することを表明する。すなわち彼の著『菩提道次第論』の教授（gdams ṅag）は全体としてみるならば至尊弥勒の所造である『現観荘厳論』の教授に他ならず、またことに特定していうならば、これ（『菩提道次第論』）の所依の聖典（gshuṅ）が『菩提道灯論』であることから、この書はとりもなおさず燃灯智アティーシャ（Dīpaṃkara-śrījñāna Atīśa）の御作に他ならないということができる。[37]

アティーシャの法系とは、ツォンカパの解するところによれば、声聞・縁覚の二乗に通じ、大乗の般若・中観・唯識を統合する形で継承し、かつ密呪の伝統をも合せもつ、顕密兼修のものであった。

ラマの伝承に、共乗（thun moṅ ba）と大乗（theg pa chen po）の二つがあり、この〔大乗に〕般若波羅蜜（pha rol tu phyin pa）と秘密真言（gsaṅ sṅags）の二つがあるうちで、前者〔般若波羅蜜〕には、見の伝承（lta babi brgyud pa）と行の伝承（spyod pabi brgyud pa）の二つがある。このうちの後のもの〔行の伝承〕に弥勒より伝承するもの〔広大（rgya che ba＝唯識）〕と、文殊より伝承するもの〔甚深（zab pa＝中観）〕とがあって、合計で三伝承となる。真言乗にも五種の伝承があり、この他にも宗派の法脈・加持の法脈・諸種の教授の法脈等々、多数の伝承がある。[38]

2　顕教と密教の関係

顕教中心のチベット仏教　このようにツォンカパにはみずからアティーシャを継承するものとして、釈尊を受け、大乗の両軌を継ぎ、秘密真言乗の伝統をも合せもつとの自覚が明瞭に看取できる。アティーシャ自身タントラ仏教にたいする深い理解と傾倒を示す半面で、不充分な機根のものが好い師を持たないで密呪の伝統に入ることへの危惧と警戒の念を強くもっていたことは、すでに羽田野伯猷[39]・山口瑞鳳両博士[40]の研究に詳しい。ツォンカパにおいても、

『菩提道次第論』の最終部分に結論として、金剛乗（rdo rje theg pa）への趣入が説かれる。

かくのごとくして、顕教（mdo）と密教（sṅags）の両者に共通の道が修せられたあかつきには、なんの疑念もはさむ余地なく、密教に入るべきである。この道が他の諸教よりもはるかに尊きものであり、速疾に二資糧を円満ならしめるものであるが故にである。(41)

ただし、この秘密乗への趣入が、師の命令の忠実な遵守と、灌頂による心相続の成熟、本誓（dam tshig）と律儀（sdom pa）の護持等々の、厳しい条件の加えられた上で、はじめて成就可能なものであり、決して安易なものではないとする点では、アティーシャとツォンカパ両師とも共通である。

以上のように、ツォンカパの改革派黄教において、建て前としては密教は究竟の教えとして最上位を与えられながらも実際には、顕教大乗がその教・行の両面において、圧倒的部分を占めていることを知ることができる。

3　呪術・祈禱宗教としてのチベット仏教

チベット仏教のもつ二面性　しかし上述のような顕教主義にもかかわらず、かつて近藤重蔵が『瀼陽消夏録』の記載を基にして、「黄教モ悉ク正法トモ聞エズ……紅教モ尽ク幻術ニ非ルニ似タリ」と考証したように、ツォンカパの改革派黄教であるゲールクパ所属の僧も、祈禱・卜占・呪詛等に係わりを持つことがあるのは、旧派である紅教ニムマパの僧とあまりへだたりがない。我が国における大乗仏教が、修験や行者の宗教と深く係わりを持ち、混然一体となることがあったように、チベットにおける大乗仏教も、その教義の高度な洗練性と共に、最末期のインド大乗仏教のもつ呪術性を共存させていた。クヴェルネ博士はつぎのように記す。

事実、チベットの宗教は、二つの伝統の共在乃至は混在のまったく古典的ともいえる実例を提供している。すなわち仏教の倫理・形而上学・禅定・儀礼の〝高位(ハイ)〟の伝統と、本質的には非仏教系のものである俗信や慣行からなる〝低位(ロー)〟の伝統の二者である。個々のチベット人の生活状況・背景によりこれら〝高位〟・〝低位〟のいずれの伝統に力点が置かれるかはそれぞれ違いがある。しかし、忘れてならないことは、チベットにおいてはこの二つの伝統の間に区別が設けられておらず、二つの混淆状態が同じ一つの言葉〝法(chos)〟で表現されているのである。(42)

周知のようにチベットの宗教には仏教に先行するものとしてボン教(bon)がある。このシャーマニスティックな宗教の研究は近年進展がめざましく、テキストの出版も行なわれており、(43)かつての一時期のように、チベットの宗教に呪詛・卜占・祈禱・脱魂・降神・霊媒・悪魔等々の〝低位(low)〟の諸要素を見るとき、すべてこれらをボン教あるいはその影響下にある旧派ラマ教のみのものときめつけることは少なくなってきている。ボン教起源とみられる供物の餅菓子(gtor ma)や、身代り人形(glud)、糸組(mdos; nam mkhah)の製作や、これを使っての儀式は、単にボン教徒(bon po)・密教行者(snags pa)によってばかりでなく、チベット仏教全般に行なわれている。

最終期インド大乗仏教の継承　夭逝の惜しまれるフランスの人類学者ルネ・ド・ネベスキ・ヴォイコヴィッツは、チベットの僧が街道の四つ辻とか山中に打ちたてる菱型のアンテナ状の糸繰りの組枠(mdos)に注目する。(44)基壇部は泥の四層からなり須弥山をかたどる。この中央部に高さ一一尺ほどの組枠が打ちたてられ、周囲に小さな組枠が多数たてられる。ここで行なわれる儀式は、招福・延命・息災・治療から調伏・祈殺まで種々であって、目的によって糸十字の中央と周辺の色どり・飾り羽根の種類(孔雀とか梟とか)が異なる。このように設置された糸の組枠を前に行な

われる儀式は、例えば、敵の調伏の場合にはつぎの一五段の次第からなる。

(1)六種の真言と印契による外の糸枠の浄化と、心の内なる糸枠の、観想による浄化、(2)法楽、(3)打鼓と真言の誦出、(4)勧請すべき諸天の座の観想、(5)諸天への献供（gser skyems）、(6)諸天の加護の祈願、(7)諸天の集合、(8)諸天を行者の意楽下に収める、(9)パドマサムバヴァの名において諸天の任務の指示、(10)敵の呪縛、(11)調伏、(12)灌水（khru gsol）の儀式、(13)薫香、(14)組枠を宝閣に変える、(15)諸天讃嘆。最後に敵の居所の方角に向けて組枠を破砕することをもって儀式は完了する。

ネベスキ・ヴォイコヴィッツが一九五〇―五三年にインド・シッキム周辺域で収録したこの儀式の儀軌は、*Rin chen gter mdzod* 中に存するが[45]、同様の儀式はミラレパの『歌謡集（*mgur ḥbum*）』にボン教徒の儀式として記される糸の組枠（mdos）の儀式を髣髴させるものがある[46]。

ネベスキ・ヴォイコヴィッツはチベット仏教における防雹・請雨の行を行なう祈願師についても詳察する[47]。かかる祈願はかつてはボン教徒ないしはその流れを汲む密教行者（sṅags pa）の専業となっていた。ポタラ宮・トゥルナン寺・ノルブリンカ離宮への降雹を防ぐ祈願のため、三系統の密教行者（sṅags）がダライ政庁の命により専従していた。しかし、これら専業のもの以外にも、チベットの僧で同様の祈禱を行なうことができるものは多い。ツォンカパ自身が降雨法や除雲法の儀軌を作成しているし[48]、かかる儀軌に則って修法するのはゲールクパの僧がよいとされている[48]。また、死者の枕辺で僧の授ける灌頂および中有の旅の指南書として埋蔵経（gter ma）の一種である『チベットの死者の書（*bar do thos grol*）』の存在はよく知られるが[49]、ニムマパないしカーギュッパ等の古派密教の僧ばかりでなく、ゲールクパの僧がこれを授けることも行なわれている[50]。

以上にみるように、高度に発達した教理教学の体系を持つものも、また現世利益を説く俗信・祈禱宗教そのもので

あるのも、同じくチベット仏教である。インドに興った大乗仏教がまさにこの二要素を共存させていたし、その最終期の形態をチベット仏教は忠実に継承したのである。それだけにこの二要素の共在・混在をありのままに見つけてゆくことがチベット仏教の正しい把捉につながるのではなかろうか。(51)

(1) (a) Puini, Carlo: "Il Tibet (Geografia, Storia, Religione, Costumi) secondo la relazione del viaggio del P. Ippolito Desideri (1715-1721)", *Memorie della Societa Geografica* Italiana Vol. X, (Rome, 1904).

(b) Filippi, Filippo de: *An Account of Tibet*, (The Broadway Travellers Series), (London, 1932, 2nd ed. 1937).

(c) Petech, Luciano: *I Missionari Italiani nel Thibet e nel Nepal*, 7 vols. (Roma, 1954-56).

(d) Frazy, Robert: "Le P. Ippolito Desideri à Lhasa, 1716-1721, et son exposé de la religion tibétaine", *Bulletinde la Société Suisse des Amis de l'Extrême-orient*, Vol. VII, 1945.

(e) Wessels, C.: *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721* (the Hague, 1924).

(f) Hedin, Sven: *Southern Tibet*, Vol. I, Chap. XIV, "Early European Knowledge of Tibet"; Vol. III, Chap. I, "The Catholic Missionaries", (Stockholm, 1915-22, repr. Kyoto, 1982).

(g) MacGregor, John: *Tibet, A Chronicle of Exploration*, (London, 1970).

筆者のデシデリへの関心は、東洋文庫長榎一雄東大名誉教授の一連の講義によって啓発されている。「チベット研究史——Desideri を中心として——」と題される講義は一九六一—六三年にかけて東京大学東洋史研究室で行なわれ、当時刊行された Luciano Petech の研究を基本に置き詳細な文献紹介と検討がなされている。本稿における筆者のデシデリに関しての記載はこの榎教授の講義に負う所が大きい。

(2) MacGregor, *op. cit.*, p. 1; Pelliot, Paul:"Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-orient", *T'oung Pao* 1914, pp. 623-44.

(3) Rockhill, W.W.: *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Part of the World, 1253-55, as narrated by himself*, (London, 1900). 山口瑞鳳『吐蕃王国成立史研究』(岩波書店、一九八三年) 一頁。

(4) MacGregor, *op. cit.*, p. 39.

(5) Andrada, Antonio de: *Nvevo descvbrimiento del gran Cathayo, ò Reynos de Tibet, por el Padre Antonio de Andrade, de la compañia de Jesus, Portugues, en el año 1624*, (Lisboa, 1626; Madrid, 1627).

(6) Petech, Luciano: *China and Tibet in the Early Eighteenth Century, History of the Establishment of a Chinese Protectorate in Tibet*, (*Monographies du T'oung Pao*, Vol. I,) (Leiden, 1950).

(7) Petech, *I Missionari*, Parte. V, p. 36.

(8) Filippi, *op. cit.* p. 304; Petech, *I Missionari*, Parte. VI, p. 303.

(9) Filippi, *op. cit.* p. 304; Petech, *I Missionari*, Parte. VI, p. 304.

(10) Petech, *I Missionari*, Parte. V, pp. 36-37.

(11) Petech, *I Missionari*, Vol. V, p. XVIII-XXIV.; MacGregor, *op. cit.* p. 92.

(12) Waddell, J.A.: "Lamaism", in J. Hastings ed.: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VII, (1914, repr. 1971), p. 784. 参照。ただしこのケッペンの論文は Köppen, Carl Friedrich; *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (Berlin, 1857-59) の一章である。

(13) Waddell, L. Austine: *The Buddhism of Tibet or Lamaism* (London, 1895).

(14) 正斎近藤重蔵についての評論は多数存する。多くは重蔵の蝦夷地開拓の事蹟に関するものであるが、読書家としての重蔵を論じたものに以下の論文がある。

三宅米吉「最上徳内と近藤重蔵について」『文学博士三宅米吉著述集』上（同刊行会、昭和四年）。

八木敏夫「愛書家としての近藤正斎」『王府』五（昭和七年）。

坪谷水哉「御書物奉行近藤重蔵」『図書館雑誌』三三巻八号（昭和一四年）。

森潤三郎『紅葉山文庫と書物奉行』（昭和書房、昭和八年）。

『近藤正斎全集』三冊、（国書刊行会、明治三八年）。

(15) 屋代弘賢（一七五八―一八四一）編『輪池叢書』四三冊の中に収められる写本。国会図書館所蔵の同叢書を東洋文庫図書部の配慮により写真版で披見した。なお弘賢の蔵書を永年研究された大塚柘子女史によれば、本稿は弘賢の筆蹟からなるもの

ではなく、また重蔵手沢の『喇嘛考』は、西尾市の「岩瀬文庫」に所蔵されるようである。大塚女史は、高橋景保が幕府から『増訂清文鑑』の翻訳を命じられたのが文化五年（一八〇八）で、完成が文化七年（一八一〇）九月であり、弘賢の日記の文化九年一月十五日の欄に「清文鑑、喇嘛註訳文、直訳不改文義」として『喇嘛考』と同文（本書一〇七頁参照）を抜き書きしていることから、『喇嘛考』の成立を文化七―八年（一八一〇―一一）、同写本が弘賢の所蔵となったのを文化九年一月前後と考証されている。なお筆者は『喇嘛考』成立を文化九年一月以後と考える。

新村出「高橋景保の満州語学」『芸文』五巻六号（大正三年）五八〇―五八二頁参照。

(16) 『明実録』において「刺麻」の語が現れる最初は「太宗実録」巻四七の永楽四年（一四〇六）十一月庚午に「西番的丹族刺麻」とあるもので、以後、永楽洪熙から頻出する。田村実造・佐藤長編『明代西蔵史料（明実録抄）』（京大満蒙史料刊行会、一九五九）五三頁参照。ただし、重蔵が掲げているのは『明憲宗実録』の成化元年（一四六五）の記事であり、かなり年代が下る。同じく重蔵の掲げる『続文献通考』の洪武庚戌（一三七〇）八月の記事が明代における「刺麻」の初出とされよう。

(17) 中国において、青衣の僧にたいして、黄・紅衣の喇嘛が下位と考えられ、また「喇嘛」の語に貶称ないしは妖教のニュアンスを含めることが一般的に存するようである。

「『喇嘛』的語義、已如上述、不過因為一般人不大明瞭、対於普通的蒙蔵僧人、都称為『喇嘛』、等於『喇嘛』称号的貶値、甚而有的人以為『喇嘛』就魔法師、『喇嘛教』就是妖教、這自然是不正確的」

張興唐『「達頼」・「班禅」和「喇嘛」語義的研究』（泰山郷、一九六〇）、張曼濤編『現代仏教学術叢刊七七』（大乗文化出版社一九七九）再録、一五一頁参照。

(18) 高橋景保（一七八五―一八二九）、作左衛門・子昌・観巣・玉岡・蛮蕪・Globius。江戸幕府の天文方。暦官・測量家、翻訳家。文化八年には彼の建議により天文方暦局に訳局（蕃書和解御用）が置かれ、その中心的人物として活躍した。独自の努力にて満字の大辞典と文法書を編纂し、近藤重蔵は彼の才能を「先僚高観巣能ク満字ノ学ニ通ズ」と賞賛している。文化一一年（一八一六）御書物奉行に兼任されており、文政二年（一八一九）に退任する重蔵とは、数年間共に楓山文庫を管する時期があった。後年シーボルトに御禁制の地図を与えた罪に問われ、文政一二年（一八二九）獄死。新村出、前掲論文の他に、呉秀三『シーボルト先生』第三巻、「東洋文庫一一七」（平凡社、一九六八）、田中義成「高橋作左衛門父子の事蹟に就いて」、『史学雑誌』六編四号（明治二八）二三七―二四九頁、亀井高孝「高橋景保の満州語学に就いて」、『芸文』七編一〇号（大正

五年）九九八―一〇〇七頁、上原久「高橋景保の満州語学」、『埼玉大学紀要（人文科学編）』一一（一九六二）―一三（一九六四）、杉本つとむ『江戸時代蘭語学の成立とその展開』Ⅳ（一九八一、早稲田大学）等参照。

(19) 弘賢の日記『池底の玉藻』には「ビートルホンデ」とある。A・プレヴォー（Prévost d'Exiles, A.F., 一六九七―一七六三）の『世界旅行集成（*Histoire générale des voyages*, 16 vols. & 64 vols.）』一七四五』のオランダ版刊行者 Pieter de Hondt,（一七五〇）で、馬場貞由（佐十郎）『野作（えぞ）雑記余考』に同書から「東韃」の部、耶蘇会士の紀行の抄訳が存した。新村出、前掲書五八七頁参照。

(20) 物集高見・高量著『広文庫』（名著普及会、大正五年）第二〇冊、一五八―一五九頁に所引の資料による。なお、物見高見・高量『群書索引』（名著普及会、大正五年）第三巻九四二―九四三頁参照。

(21) 小栗栖香頂編『喇嘛教沿革』三巻（出版人、序執筆者、石川舜台、明治十年二月十四日）、再版、『新注ラマ教沿革』（群書、一九八二年）。山口瑞鳳「チベット仏教史略説」『東洋学術研究』二一巻二号（一九八二年）一頁に香頂が紹介されている。

(22) 内容を所引の資料を明示しながら掲げると以下のごとくである。旧版の巻別頁数（I-13）および新版の頁数（p. 29）を項末に示す。

『大清会典』を標出し、それに北京でのみずからの見聞を加えて、喇嘛の等級とさらに仏教寺院・喇嘛教寺廟・回教寺院・耶蘇教会等の中国における布教分布図を作成している。（I-13, p. 29）

『聖武記』五の「撫綏西蔵記」上・下、「西蔵後記」により喇嘛教の教域・地理を論ずる。（I-26, p. 59）

『仏祖通載』上に引用の「彰所知論」により西蔵における喇嘛教の起源を論ずる。これに『聖武記』所載の「蒙古源流」の記事をかさね合わせて検討している。（I-33, p. 77）

陸応陽の『広輿記』二四により韃靼の沿革を叙述する。（I-35, p. 81）

「蒙古源流」により蒙古における輿教の次第を論じ、喇嘛の文字の初出を見出している。（I-38, p. 87）

『通載』二・三五・「弘教集」によって世祖の仏教興隆と発思巴の事業に言及する。『輿地誌畧』との照合。（I-42, p. 95）

『通載』三五によって膽巴の伝を出し、マハーカーラの図像を検討し、「元時番僧ノ念スル所ハ是密教ナルコトヲ知ルベシ」と結論づける。（I-50, p. 111）

後藤芝山（一七二一―一七八二）の『元明史略』一、『通載』三六により順帝に至って元の亡びることを記し、明代儒生の記

す元朝における秘密大喜楽禅定等の婬戯に言及する。(I-55, p. 121)

『元史・釈老伝』の八思巴と紅教に言及するに触れ、『聖武記』五によって明朝の紅教対処を論ずる。「紅教専ラ密咒ヲ持シ流獘呑刀吐火ヲ以テ俗ヲ炫スルニ至リ、師巫ニ異ナルナシ、尽ク戒定慧ノ宗旨ヲ失フ」として、紅教が弊害をなして、ツォンカバの開宗に触れる。さらに明治七年北京の雍和宮・五台の慈福寺における香頂の見聞を記す。(II-5, p. 134)

『聖武記』五に所引の松筠の「綏服紀略」により、紅教サキャ派の経典・特色を論じ、これが邪術でないことを明らかにし、さらに黄教との別を三点にわたって論ずる。(II-11, p. 139)

駐蔵大臣の報告、常熟の銭良棨の「出塞紀略」、青浦の杜昌丁の「蔵行紀程」、余慶遠の「維西見聞記」等により紅教・黄教の衣冠の別、転生説の有無、妻帯の習の有無を論ずる。(II-12, pp. 146-154)

『瀛環志略』三の記述と『聖武記』の記述を照合して、蒙古・西蔵・印度における宗教の情況に及ぶ。(II-16, pp. 155-164)

「西蔵記」五により、達頼一世をはじめとする達頼の伝灯の略説、活仏の発生を論ずる。(II-21, p. 167)

「蒙古源流」、『聖武記』五により、第五世達頼の事蹟を記述する。(II-34, pp. 193-209)

『聖武記』五により、五世の死と、準噶爾の西蔵侵入、康熙帝による西蔵軍事介入を論ずる。(II-50, pp. 211-225)

『聖武記』により仮達頼の擁立に言及、大清の西蔵の綏撫、青海刺麻の叛、六世達頼の死に及ぶ。(II-51, pp. 227-256)

斑禅の伝灯について略記する。(III-10, pp. 257-264)

駐蔵大臣が全権を執ることを記す。(III-14, pp. 265-267)

宗喀巴経の予言について(III-15, p. 268, cf. p. 277)

「真観密諦ナシ、祇垂仲二馮テ神ヲ降シテ指示スルノミ」と述べて呼畢勒罕の弊を掲げる。

章嘉胡図克図について(III-16, p. 270)

紅帽・黒帽各支の数と分布(III-17, pp. 271-274)

以上『聖武記』五により、最後に魏源の喇嘛評について感想を述べる。(III-20, pp. 277-283)

西蔵字の考察、我が国に伝わる悉曇と比較する。(III-24, pp. 285-300)

『聖武記』五により二世章嘉が大蔵経咒の審定したことを記し、首楞厳経を中国から四訳を西蔵にもたらした記事に言及する。また『同文韻統』の製作にふれる。(III-32, pp. 301-309)

『楞厳経』第七の仏頂光明大白傘蓋無上神咒と西蔵の大白傘蓋経を対閲する。(III-36, pp. 311-318)

『聖武記』五により甘珠爾経と丹珠爾経の講説を記す。「何ノ経ナルカヲ詳ニセス」(III-44, p. 325)

西蔵僧の唱える『白傘経』の内容が密教の陀羅尼に他ならないことを考証する。(III-45, pp. 326-330)

北京の青衣僧の「瑜伽焔口」という経も密教の陀羅尼であり。この他、黄衣の喇嘛僧の唱える三字・六字の咒を我が国における諸宗の各種真言と比較し、結論としてチベット仏教が密教に他ならないと断ずる。(III-47, pp. 331-334)『清俗紀聞』参照。

(23) 香頂は友石川舜台が欧州より持ち帰った西蔵字一本を掲げる(III-25)。これは字母三〇字を記してあり、香頂はこれを悉曇との照合、明治七年雍和宮で乞うて記させたものと対合している。「英人ノ対訳ニ係ル」(III-27)と記され、これは Csoma de Körös, A.: *Essay towards a dictionary, Tibetan and English* (Calcutta, 1834) の字母と字体は似ているが、配列が異なる。石川舜台の蔵書の確認および Giorgi, A.A.: *Alphabetum tibetanum* (Romae, 1759) 等の字体との照合が必要である。

(24) 「喇嘛教」の呼称が近代ヨーロッパ人の命名から起こったとする説明は、『日本国語大辞典』(小学館、昭和五十一年第十巻)等にみられる。欧陽無畏は、前後を論ぜずにただ「喇嘛教、這是我們漢人給的名称。西洋人称為 Lamaism。両名都由 Lama 一詞而来。」(欧陽無畏「西蔵的喇嘛教」、張曼濤編『現代仏教学術叢刊⑮』(一九七九年、一五一頁)。清末の守一(一八九〇年刊)編輯の『西蔵剌麻溯源』一巻(『続蔵経』中国選述史伝部補遺)は『聖武記』巻五を摘録したもので、喜慶八(一八〇三)年の記事までを扱う。

(25) 河口慧海『チベット旅行記』(講談社学術文庫、五巻、一九七八年)。

(26) 寺本婉雅『蔵蒙旅日記』横地祥原編(芙容書房、一九七四年)なお婉雅は石川舜台と親交がある(三三四頁)。

(27) 多田等観『チベット』(岩波新書、一九四二年、一九八二年再刊)一—五頁。『チベット滞在記』(白水社、一九八四年)一九一頁。

(28) 青木文教『西蔵』(芙容書房、一九六九年)一六八、四一二—四一六頁。

(29) 宮本正尊編『仏教の根本真理』(三省堂、一九五六年)六五一—六七三頁。長尾雅人『中観と唯識』(岩波書店、一九七八年)に再録。

(30) 『東方学報(京都)』第一九冊四分(一九四四年十一月)四六七—五一三頁。

(31) 同上、五八五—六一一頁。
(32) 『蒙古学問寺』(全国書房、一九四七年)
(33) 長尾『チベット仏教に於ける真理観』、六五三頁以下。
(34) 長尾雅人『西蔵仏教研究』(岩波書店、一九五四年)一六頁。ツルティムケサン著、新井慧誉訳『チベットの学問仏教』(山喜房仏書林、一九七九年)、ゲシェー・ラプテン—アラン・ウォレス共著、小野田俊蔵訳『チベットの僧院生活』(平河出版社、一九八四年)、Lodrö, Geshe G.: *Geschichte der Kloster Universität Drepung*, (Wiesbaden, 1974) 参照。
(35) 長尾『西蔵仏教研究』七一頁。
(36) *Lam rim chen mo*、北京版西蔵大蔵経、一五二巻、宗喀巴全書一、三頁 ($26b^3$-$26b^5$)、法尊訳『菩提道次第広論』(北京菩提学会、一九三五) 上、二頁。
(37) *Ibid.* ($3a^1$-$3a^3$)、法尊訳三頁。
(38) *Ibid.* ($6b^1$-$6b^3$)、法尊訳八頁。長尾『西蔵仏教研究』七三頁。
(39) 羽田野伯猷「カーダム派史」、『東北大学文学部研究年報』五号、(一九五四年) 一—一〇五頁。
(40) 山口瑞鳳「カダム派の典籍と教義」、『東洋学術研究』二十一巻二号 (一九八二年十一月) 六八—八〇頁。
(41) *Lam rim chen mo* p. 181, ($133a^8$-$133b^3$)、長尾『西蔵仏教研究』三九七頁。ロルフ・ギーブル「チベット密教の一断面——ツォンカパ造『真言道次第論』を中心に——」、『東洋学術研究』二一巻一号、一一二—一二七頁参照。Wayman, Alex tr.: *Calming the Mind and Discerning the Real, Buddhist Meditation and the Middle View from the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa* (Columbia University, 1978).
(42) Nebesky-Wojkowitz, René de: *Oracles and Demons of Tibet, The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities* (Graz, 1975), Introduction by P. Kvaerne, p. iv.
(43) *Ibid.* p. v.; p. ix における D. Snellgrove; H. Hoffmann; R.A. Stein; P. Kvaerne; S.G. Karmay; I. Martin du Gard; M. Lalou の論文参照。
Cf. Tucci, G.: "Die Religionen Tibets", in Tucci/Heissig: *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, (Stuttgart, 1970), pp. 182-275; Eng. ed. Tucci: *The Religions of Tibet* (London, 1980).

(44) Nebesky-Wojkowitz, *ibid.* p. 369f.
(45) *Rin chen gter mdzod.* Cf. Nebesky-Wojkowitz, *ibid.*, p. 581.
(46) Stein, R.A.: *La Civilisation tibétaine* (Paris, 1962), p. 202. R・A・スタイン著、山口瑞鳳・定方晟訳『チベットの文化』(岩波書店、一九七一年)二五一頁以下参照。
(47) Nebesky-Wojkowitz, *ibid*, p. 467f.
(48) *Ibid.* p. 476; Waddell: *Buddhism*, pp. 499-500; Tohoku Nos. 5361; 5362; Peking No. 6197.
(49) 川崎「ユヴァンス＝ヴェンツ訳出のチベット文原典について」、湯浅泰雄編『東洋的瞑想の心理学』(創元社、一九八三年)四五―六〇頁参照。
(50) Evans-Wentz, W.Y.: *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927), p. 72.
(51) 二要素間の掛け橋的業績として次の二研究を掲げておきたい。
Beyer, Stephan: *The Cult of Tārā; Magic and Ritual in Tibet* (University of California, 1978).
Skorupski, Tadeusz: *Tibetan Amulets* (White Orchid Books, Bangkok, 1983).

〔補注〕近藤重蔵の『喇嘛考』において考証に依用される中国文献は以下の二一点にのぼる。
(1)唐高僧伝 (2)明憲宗実録(張懋・劉吉等) (3)明史 (4)続文献通考(王圻) (5)殊域周咨録(明厳従簡) (6)四川総志(明陳大道) (7)亘史外紀(明氷羣生) (8)博物典彙附録(明黄道周) (9)清会典(康熙勅撰・乾隆重修) (10)清一統志(康熙勅撰・乾隆重修) (11)同平定西蔵碑文(康熙六十年御製) (12)清文鑑(乾隆勅撰) (13)平定準噶尓方略(乾隆勅撰) (14)衛蔵図識(清馬揭) (15)東華録(清蔣良騏) (16)西域聞見録(清七十一) (17)四川通志(清査郎阿示) (18)西河合集(清毛奇齢) (19)蛮司合誌(清毛奇齢) (20)灤陽消夏録(清紀暁嵐) (21)秋坪新語(浮搓散人)
近藤重蔵の考証の水準の高さを示すものである。

〔追記〕
川崎信定『原典訳チベットの死者の書』(ちくま学芸文庫、一九九三年)二四四頁。
I・デシデリ、薬師義美訳『チベットの報告』全二巻(平凡社東洋文庫、一九九一・一九九二年)。

V　東南アジアと大乗仏教

佐々木　教悟

一　スリランカにおける方広派の活動

アバヤギリ＝ヴィハーラ　西紀前三世紀にマヒンダ長老（Mahinda）一行の開教によって根をおろしたスリランカ（＝Laṅkādīpa セイロン島）の仏教は、アヌラーダプラのマハー＝ヴィハーラ（Mahā-vihāra 大寺）を拠点として栄えてゆくことになった。その仏教は、インド以来の伝統を受け継ぐ上座部の仏教であった。

しかるに、ヴァッタガーマニー＝アバヤ（Vaṭṭhagāmanī-Abhaya 在位前八九―七七）の治世に、アバヤギリ＝ヴィハーラ（Abhayagiri-vihāra 無畏山寺）が分離独立して以来、両寺のあいだに対立が生じ、両派を形成することになった。ところで、両派はもともと同じ上座部仏教であったから、教義や修道上の教えにおいて大きな違いはなかったが、アバヤギリ＝ヴィハーラ独立の経緯が物語るように、前者が伝統的な保守の立場をとったのに対して、後者は戒律の解釈に幅をもたせる自由主義の立場をとったといわれている。

このアバヤギリ＝ヴィハーラの性格は、そののち、その寺院およびその派が果たすことになった歴史上の役割からかんがえるとき、いっそう明白なものとなる。

ダンマルチ派　インドにおける上座部系の部派の一つであるヴァッジプッタカ（Vajjiputtaka 犢子部＝可住子弟子部）に属するダンマルチ師（Dhammaruci 法喜）の弟子たちが、前一世紀後半ごろにインドから来島したとき、かれらはこのアバヤギリヴィハーラに迎えられたために、アバヤギリ＝ヴィハーラ派はダンマルチ派として知られるようになっ

たともいわれている。かの『異部宗輪論』によれば、このヴァッジプッタカは輪廻の主体として補特伽羅（pudgala）説を立てていたことが知られる。主として南インドを中心に活動したといわれているナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹）は、大乗の立場からこのヴァッジプッタカの説などをとりあげて批判の対象としている。

大乗の伝来　スリランカに大乗仏教が伝えられたのは、三世紀の初めヴォーハーリカ＝ティッサ（Vohārika-tissa 在位二一四―二三六）の治世に、インドからヴェートゥッラヴァーダ（Vetullavāda, Vetulyavāda 方広部もしくは方等部）の徒が来島し、前述のアバヤギリ＝ヴィハーラに迎えられて、そこを拠点としたころのこととかんがえられている。『マハーヴァンサ』（*Mahāvaṃsa* 大史）の第三六章には、このヴェートゥッラヴァーダが、正統派の立場をとるマハーヴィハーラの長老たちや、正統派の教義を信奉する国王から排斥せられ、アバヤギリ＝ヴィハーラに止住するヴェートゥッラヴァーダの徒がインドに追放された事件が記されている。

それでは、このようにマハーヴィハーラ側から異端視されたヴェートゥッラヴァーダとは、およそいかなる説をのべた派であったかというに、かのブッダゴーサ（Buddhaghosa 仏音もしくは覚音）の『カターヴァットゥの註』（*Kathā-vatthu-aṭṭhakathā* 論事註）には、

> 大空宗と名づけられたる方広部

と述べられていて、大空派（Mahāsuññatavāda）の説を方広派の説と同じものとみている。そこにいう大空とは、かの大乗の論師マイトレーヤ（Maitreya 弥勒）の著作とされている『中辺分別論』には、

> 大空とは世器遍満する故に説いて大と名づく。此の空を説いて大空となす。（大正三一、四五二下）

とあり、さらに、また真諦訳の『十八空論』にも、

大空とは身の栖託する所を謂う。即ち器世界なり。十方無量無辺、皆な悉く是れ空なり。故に大空と名づく。（同、八六一中）

とあり、大空なる語を部派名とする一派が存在し、それは大乗の空・般若の思想を強調する派であったとかんがえられる。そしてその派が方広派ともよばれたことは、いわゆる方広（Vaipulya）と名づけられる大乗経典、なかんずく『般若経』を所依とした一派であったのであろう。玄奘訳『大阿羅漢難提蜜多羅所説法住記』には、仏滅八百年中、スリランカの王マハーセーナ（Mahāsena 在位二七六―三〇三）の都城アヌラーダプラに止住した難提蜜多羅（Nandimitra）が大乗の素呾纜蔵を受持しており、そのなかには『般若経』『法華経』その他の諸大乗経が含まれていたことが記されている（大正四九、一四上）が、あるいはこのナンディミトラのような人が方広派に属する人として活動していたのではなかったかとおもわれる。

方広の道人　上述の方広派に関連して、方広の道人と呼ばれた一群の人がいて、その主張する説について批判がなされていたことを知る。『大智度論』巻一に四種悉檀が説かれるが、そのうち、第一義悉檀を明かす下に、

復た次に、十八界、十二入、五衆は実に有なり、而も此の中に人無し、更に仏法中の方広道人の言えるあり、「一切法は、不生不滅、空にして所有無し。譬えば兎角亀毛の常に無なるが如し」と。かくのごとき等の一切の論議師輩は、自ら其の法を守り、余法を受けず、此は是れ実なり、余は妄語なり。もし自ら其の法を受くれば、自らの法を供養し、自らの法を修行して他法を受けず、供養せず、為に過失を作す。もし是を以て清浄と為し、第一義の利を得ば、則ち一切は清浄に非ざる無し。何を以ての故に。彼は一切自愛の法の故に。（大正二五、六一上―中）

『大智度論』のここの箇処では、まずはじめに外道の出家人法について述べ、つぎに犢子部の比丘の説、説一切有

部の道人の説、方広の道人の説というように、諸派の主張する学説を列挙しているのである。したがって最後にあげる方広道人は大乗の一類のものを指していることは明らかである。E・ラモート教授は、ここなる方広道人を "les adeptes du Fang kouang (Vaipulya)[1]" と訳しているが、道人とは門人、門下の意に解されている。

吉蔵の『三論玄義』には、二諦を迷失するものに三人ありとして、その中の一人としてこの方広の道人があげられている。

二に大乗を学ぶ者で方広の道人と名づくるは、邪空に執らわれ、仮有を知らず。故に世諦を失う。既に邪空に執らわれ正空に迷えば、亦た真（諦）をも喪うなり。（大正四五、六上）

ここには、「大乗を学ぶ者で」というように明示されているのである。

なお、先に一言したところの『カターヴァットゥ註』には、方広部の説というものが具体的にあげられている。

(1) 仏・世尊は人界に住したりとは言われず
(2) 僧伽は施を受くとは言われず
(3) 僧伽は施を浄化すとは言われず
(4) 僧伽は受用し飲み齟み味うとは言われず
(5) 僧伽に施して大果ありと言われず
(6) 仏に施すも大果ありと言われず
(7) 一意趣者は性交すべし
(8) 世尊に依って法は説かれず（佐藤密雄・佐藤良智訳著『論事附覚音註』五七〇頁）

これによっても、方広派の徒が、邪空にとらわれて仮有を知らない、それゆえに世諦を迷失する、と論難されたで

あろうことが知られる。したがって、マハーヴィハーラの人たちから、かれらが異端視されたことも充分に首肯しうるのである。すなわち、『ディーパヴァンサ』(*Dīpavaṃsa* 島史)のいうごとく、ヴェートゥッラヴァーダは似て非なる説(Vitaṇḍavāda)として扱われていたのであり、かれらの伝持したヴェートゥッラ＝ピタカ(Vetulla-piṭaka)は仏説にあらざるものとして斥けられたのであった。

二　大乗上座部の仏教

『西域記』の記述　玄奘は『大唐西域記』巻一一の僧伽羅国(Siṃhala 師子国)の条において、その当時のスリランカに大乗上座部(Mahāyāna-sthavira)の仏教が行なわれていたことを記している。すなわち、摩訶毘訶羅住部にあっては、大乗を斥けて小教(＝小乗)を習い、阿跋耶祇薩住部にあっては、二乗を兼ね学び、弘く三蔵を演べたといっている(大正五一、九三四上)。したがって、玄奘は後者のアバヤギリ＝ヴィハーラにおいて行なわれていた仏教にたいして大乗上座部なる呼称を用いているのである。そしてこの場合、たんに上座部とよばれるものとは、明らかに区別していることが知られる。さらに注目されるのは、その当時、インド本土の摩掲陀国(Magadha)をはじめ、羯餧伽国(Kaliṅga)、跋禄羯呫婆国(Bharukaccha)、蘇剌陀国(Surāṣṭra)にも大乗上座部の法が習学されていた、と報告していることである。

摩訶菩提僧伽藍　このうち、もっとも注目すべきものは、仏陀成道の地であるマカダ国ブッダガヤーにおけるもの

で、その地の仏教が、前述のスリランカの都アヌラーダプラにおけるアバヤギリ＝ヴィハーラを拠点として行なわれていた仏教と直結していたことである。四世紀のグプタ朝サムドラグプタ（Samudragupta）の治世（三三六―三七五）に、スリランカのマハーナーマン（Mahānāman）とウパセーナ（Upasena）の二人の比丘がインドの仏跡巡拝を行なったが、かれは帰国後、ときの国王シリ＝メーガヴァンナ（Siri-meghavaṇṇa 在位三〇三―三三一）にたいして、仏跡巡拝のさい、宿泊所がなくてすこぶる困難したむねを報告した。そこで、王はインドのサムドラグプタ王にたいして、スリランカの僧院をインドの地に建立することの許可を求めた。インド側はその要請に応じて、四大聖地の中の一ヵ処にのみ、僧院を建立することを許可した。そこで、スリランカ側はブッダガヤーの菩提樹のある地にスリランカ僧掛錫のための僧院を建立した。これが摩訶菩提僧伽藍（Mahābodhisaṅghārāma）、あるいは大菩提寺・大覚寺（Mahābodhivihāra）とよばれるものである。

大乗上座部の宗風　七世紀にこの地を訪問した玄奘は、その伽藍に止住する僧徒は減く千人あり、大乗上座部の法を習学していたと述べている（大正五一、九一八中）。おもうに、伽藍建立の因縁からかんがえても、そこに止住していた僧徒は、主としてスリランカの僧侶や仏教徒であり、そこで行なわれていた仏教は、その当時スリランカおよびスリランカと交流のあった地にも行なわれていた仏教であったに相違ない。そしてその仏教が大乗上座部の仏教であり、「律儀は清粛にして戒行は貞明なり」（同）、「戒行は貞潔にして定慧は凝明なり」（同、九三四上）と記されているから、おそらく上座部の戒律を持しつつ、仏・菩薩を礼拝し、大乗経典をも読誦する人たちが存在していたのであろう。

なお前述したところの、インドの他の三ヵ処、すなわちカリンガ、バルカッチャ、スラーシュトラも、スリランカ

とのあいだに交通、貿易その他で、それぞれ関係・交渉のあったところであるが、それらの地よりもより以上に地域的に近接している南インドの案達羅国（Andhra）、駄那羯磔迦国（Dhanakaṭaka）および達羅毘荼国（Dravida）などの地に行なわれた仏教の影響も無視することはできないとかんがえられる。アンドラの大衆部に属する東山住部や西山住部がプラークリット（Prākrit 俗語）による大乗『般若経』を伝持していたことは、アヴァローキタヴラタ（Avalokitavrata）の『般若灯論復註』（*Prajñāpradīpa-ṭīkā*）の記述（影印北京版西蔵大蔵経№五二五九、二九〇―四―一）によっても知られるが、このような大衆部系諸派のありかたとよく似たありかたで、上座部でありながら大乗の影響を受けつつ存在した仏教が行なわれていたのである。

三　根本説一切有部と大乗

根本説一切有部　根本説一切有部（Mūlasarvāstivādin）という名でよばれている仏教の一部派が、一般によく知られている説一切有部に対していえば、後期に展開した部派であり、さらにその部派が中インドのマトゥラーを中心に行なわれ、七世紀ごろになると、ナーランダーやタームラリプティに、さらに南海の諸地域に普及していたことが知られている。

この部派は、かのヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）の学系に属する人といわれるグナプラバ（Guṇaprabha 徳光）の『律経』（*Vinayasūtra*）にもとづく、戒行清粛、威儀閑雅な風格を有していたもようである。義浄が海のシルクロードを経てインドに留学し、その当時における模範的な仏教として学びとったものは、この部派の仏教であった。か

れの記録である『南海寄帰内法伝』四巻は、全篇を通じてこの部派に依って論述したものであり、中国に将来して訳出した律典は、すべてこの部派が編纂し伝持していたものであった。

ところで、この部派によって伝持された律典には、大乗経典の引用は見当らないが、大乗における用語が数多く用いられて、大乗的な色彩を帯びている点が注目される。そしてそのことは、『根本説一切有部毘奈耶薬事』一八巻においてとくに顕著である。すなわち、菩薩行、阿耨多羅三藐三菩提、十方諸刹土、称名号、廻向、度衆生宝、法界、諸仏甚深境界、大菩提行、願力、弘願、六波羅蜜等の語が用いられている。義浄が他部派の律蔵をさしおいて、大乗学徒の順行する律典はこれであるとした理由には首肯できるものがある。しかしながら、律の大旨においては、説一切有部の『十誦律』と大差はないといわれている。ただ『雑事』四〇巻にしても『薬事』にしても、阿波陀那・本生などがおびただしく採用されていて、『十誦律』の増広されたものとはいえ、独得の性格を有しているとかんがえられる。

部派と大乗　義浄は『南海寄帰伝』巻一の序の中で、かれの旅行当時（六七一―六九五）、インドおよび南海の諸地域に行なわれていた仏教について報告している（大正五四、二〇五上―中）。すなわち、部派の仏教として聖大衆部、聖上座部、聖根本説一切有部、聖正量部の四部がその代表的なものとしてあげられ、これらの部派は、それぞれ自派の三蔵約三十万頌を伝持しており、各地に入りまじって行なわれていたもようである。

中インドのマガダ地方では四部が通習されていたが、なかでも根本有部（根本説一切有部の略称）がもっとも盛んであった。西インドの羅荼（Lāṭa, グジャラート中部）、信度（Sindh, インダス河の下流域）の地方では、三部が兼ね行なわれていたが、正量部がもっとも多かった。北インドにあっては、ほとんどが根本有部であったが、ときたま大衆部の

徒も存在していた。また南に面したところでは、ことごとく上座部が行なわれていて、余部が少しくまじる程度であった。ナーランダーより東の辺境の諸国では四部がまじえ行なわれていた。尽ききわまるところに大黒山とよばれる山地があったが、学者によれば、それはビルマとタイの分水嶺を指すといわれる。そこに東裔の諸国としてあげるものは、順次に室利察咀羅国（Śrikṣetra, ビルマのイラワディ河中流のフモーザ）、郎迦戍国（＝狼牙脩 Langkasuka, マラヤの東海岸パタニー付近、ときには西海岸ケダー地方を含めていう）、杜和鉢底国（Dvāravatī, タイのナコンパトム）、臨邑国（Champa ヴェトナムの南東岸）であるが、これらの地は、いずれも早くよりインドの植民地として、あるいはインド文化の影響を受けていた民族が国をたてていたところとして、その名の知られているところであった。そしてその地の住民はあつく三宝を敬い、持戒の人多く、また出家者として行乞の生活をなし、比丘として頭陀行を修めることが通常の習いとなっていたといわれる。

つぎにスリランカでは、みなともに上座部を信奉し、大衆部は斥けられていた。さらに南海の諸洲には、つぎのごとき十余国があり、もっぱら根本有部のみが行なわれていたが、ときたま正量部の徒もいた。しかしながら近ごろになって余の二部もまじえ行なわれるようになった、と述べている。その諸洲を西より順次にあげるならばつぎのごとくである。

婆魯師洲……Bālus スマトラの西岸、あるいはニコバル諸島
末羅遊洲……Malayu スマトラのパレンバン東岸ジャンビ
莫訶信洲……Mahasin ジャワの西部
訶陵洲……Kaliṅga ジャワの中部
咀咀洲……Tan-tan ボルネオ西南端ナツナ

盆盆洲……Pem-pen ボルネオ南岸
婆里洲……Bali ジャワの東バリ島
堀倫洲……K'u-lun プウロコンドールかマカッサル海峡の西岸
仏逝補羅洲……Bhojapura ボルネオ北岸かサラワクかブルネイ
阿善洲……A-shan ボルネオ東岸北部のカジャン地方
末迦漫洲……Maghaman ボルネオ東岸中部ムワラカマン地方

これらの諸地域に仏教が行なわれていたが、多くは部派小乗にして、ただ末羅遊のみに少しく大乗が普及していたことを述べている。ところで、このように小乗とか大乗とかいわれるその区別は何に由るのかというに、義浄はひとつの基準を示してつぎのように、述べている。

若し菩薩を礼し大乗経を読むものあれば之を名づけて大と為し、斯の事を行ぜざるは之を号づけて小と為す。（大正五四、二〇五下）

義浄はこのように大・小の別についてのべるとともに、その大乗とは中観と瑜伽の二種を過ぎることはない。中観は俗有真空・体虚如幻を説き、瑜伽は外無内有・事皆唯識を説くものであるが、いずれが真、いずれが偽ということはなくて同じく涅槃の証果を得ることをめざすのであり、そのこころは煩悩を断じて衆生を救うにある。それゆえにいたずらに紛紜を重ね沈論結縛することなく依行することが大切であるといっている。

讃仏乗派の影響　ナーガールジュナの弟子で、インド中観派の祖と仰がれているアーリヤデーヴァ（Āryadeva 聖提婆、一七〇―二七〇頃）は、スリランカの出身とも伝えられているが、ヴァスバンドゥの学系で倶舎・唯識に通じた仏

教論理学者ディグナーガ（Dignāga 陳那、四〇〇―四八〇頃）は、南インドのカーンチープラの出身であった。他方、讃仏乗派の祖といわれるアシュヴァゴーシャ（Aśvaghoṣa 馬鳴、一〇〇―一六〇頃）は、はじめ有部もしくは多聞部に属したが、クシャーナ王朝のカニシュカ王の宮廷に宗教顧問として招かれ、高徳の菩薩と讃仰されたのであった。またそのころ、ガンダーラの東に位置するタキシラに経部の本師とされているクマーララータ（Kumāralāta 童受）論師が出て活躍している。玄奘は上述の諸竜象の名をあげて、

> 此の時に当って、東に馬鳴あり、南に提婆あり、西に竜猛あり、北に童受有り。号して四日ありて世を照すと為せり。（大正五一、九四二上）

と記している。

さて、根本有部はアシュヴァゴーシャによって編集されたとする『三啓経』をつねに用い、またかのマートリチェータ（Mātṛceṭa）の『一百五十讃』（*Śatapañcāśatka-stotra*）と『四百讃』（*Catuḥśataka-stotra*）とを尊重し、出家者にたいしては、最初の入門時に五戒・十戒の文の暗誦をすませば、上述の二讃を暗誦せしめたという。そしてそのことは大乗・小乗の別なく遵守さるべきほどの意味をもっていたことが知られる。

ところで、ディグナーガはかのマートリチェータの『一百五十讃』の各頌の初めにそれぞれ一讃をつくり、三〇〇頌よりなる『雑讃』を作り、鹿野苑の名僧シャーキャデーヴァ（Śākyadeva 釈迦提婆）は、そのディグナーガの頌の各頌の前にそれぞれ一頌を加えて、四五〇頌よりなる『糅雑讃』を作ったといわれている。

なお、義浄はそのころよく普及していたものとして、ナーガールジュナの『蘇頡里離伽』（*Suhṛllekha* 密友書）およびアーリヤスーラ（Āryaśūra 聖勇）の『社得迦摩羅』（*Jātakamāla* 本生鬘）をあげているが、前者はシャータヴァーハナ王朝の王に与えた親友書翰にして、阿弥陀仏の浄土の信仰が鼓吹せられている。後者は菩薩の利他の精神を強調し

た本生談を集めたものであるが、七世紀にインドの中原を一時期統一したハルシャヴァルダナ王（Harṣavardhana 戒日王、六〇六―六四七）が、とくにその諷誦を勧めたといわれており、讃詠の極致とも称されたものである。さらにまた、インドおよび南海の諸地方においてさかんに諷誦されているものとしてアシュヴァゴーシャの『仏所行讃』（*Buddhacarita*）および『大荘厳論経』（*Sūtrālaṃkāra*）、その他チャンドラゴーミン（Candragomin 月官）の作品などがあげられるが、大乗仏教の発展、とくにその地域的伝播・普及に、いわゆる讃仏乗派の果たした役割は大なるものがあったとかんがえられる。崇高な菩薩の波羅蜜行、仏・世尊のあらゆる勝徳は、讃頌をもって吟詠されるのにもっともふさわしいものであった。

四　密教の伝播

金剛山部　七世紀の中頃から後半にかけて、『大日経』が、そして『金剛頂経』があいついで出現するや、インドにおいては、これらの経説をよりどころとして、新しい大乗仏教である密教が、西インドのスラーシュトラを拠点として中インドから東インドのベンガル地方に、そして南インドのアマラーヴァティーを拠点としてさらに南のカーンチープラを経てインド周辺の諸地域へ、急速に伝播していった。

スリランカにおける密教の伝来は、中インド出身の学僧ヴァジラボーディ（Vajrabodhi 金剛智、六七一―七四一）の数度にわたる来島、開教によるといわれている。かれの足跡は広く、インドはもちろんのこと、南海のスマトラ、そして中国大陸にまで及んでいる。中国に密教を伝えたシュブハーカラシンハ（Śubhākarasiṃha 善無畏、六三七―七三五）

は陸路をとって長安に来たが、かれはまた海路スリランカにも渡来して密教の弘通につとめた。それは七二〇年ごろのことである。その前後にスリランカに渡って、ときの国王アッガボディ四世（七一七―七五六）に密教の教えを説いたといわれる。

ところで、かれによって伝えられた密教は、ヴァジラヤーナ（Vajrayāna 金剛乗）の系統のもので、スリランカにあっては、それはヴァジリヤ（Vajrya 金剛部）、またはヴァジラパルバタ＝ニカーヤ（Vajraparvata-nikāya 金剛山部）と呼ばれ、アバヤギリのヴィーラーンクラーラーマが、その派の僧侶の止住する僧院となっていた。

スリランカにおいてもっとも密教が栄えたのは、アモーガヴァジラ（Amoghavajra 不空金剛、七〇五―七七四）が活動したときとかんがえられる。かれはスリランカの出身といわれているが、幼いころ、スマトラに渡っていて、そこでヴァジラボーディに会い、かれに伴われて中国に行き、かれの弟子となって出家の道を歩んだといわれる。かれは師の遺志を奉じて、さらにいくたの密教聖典を中国に将来するために、スリランカに還った。七四一年のことである。

そのころのスリランカには、インドから密教関係のいくたの経論儀軌や事相作法に属する修法がもたらされていて、密教のひとつの中心地になっていたもようである。ときの王アッガボディ六世は、かれを大いに歓迎し、外護をおしまなかった。かれは三年間、アバヤギリに滞在し、そこで『十八会』『金剛頂瑜伽法門』『毘盧遮那大悲胎蔵』『秘密総持』『三密護身』『五部契印』『曼陀羅法三十七尊』などを学修した。そして五〇〇部をこすサンスクリットの経論や真言秘密の典籍を中国に将来したといわれている。

密教伝播の背景と衰運　スリランカにおいて行なわれた密教は、上述したごとく、主として『金剛頂経』の経説をよりどころとしたものであったとみられるが、その経典は七世紀の末ごろに南インドのキストナ河（クリシュナー河）

流域に位置するアマラーヴァティーの聖地において成立したものとされている。そしてそこより南のパラール河の河口に近いカーンチープラを都として、四世紀ごろから九世紀ごろにかけてその地方を支配したパッラヴァ王朝庇護のもとに、仏教は大いに栄えたのであった。とくに八世紀初めのナラシンハ＝ポータヴァルマン王は、前記のヴァジラボーディに深く帰依して、密教の宣布につとめたことが知られている。

また、『広百論』『唯識論』および『因明』等、大乗関係のテキスト数十部を釈したといわれるダルマパーラ（Dharmapāla 護法）は、この地の出身といわれているが、もっとも注目されるのは、この都市が海上交通の要衝であり、スリランカはもとより、南海の諸島にたいして、さらにまたビルマ、マラヤ等の諸港市にたいして開かれた門であったこと、したがってインドの宗教ないし文化が、この地を通じて広く東南アジアの諸地域に伝播したことである。

かのヴェーダーンタ学派のシャンカラーチャリヤ（Śaṅkarācarya）が活動したのは八世紀の前半であるが、その主なる活動舞台は、この都市の背景の南インドの諸地方であった。仏教側にあっても、ちょうどこの前後の時期は、密教の学匠たちが布教活動を展開するエネルギーをたくわえつつあったときとかんがえられる。

さて、かの『金剛頂経』の十八会の内容を明らかに説くのは、不空訳の『金剛頂経瑜伽十八会指帰』であるといわれているが、そのなかにみられるような『金剛頂経』系統の経典の原初形態のもの、ないしはそれにもとづく多くの儀軌・修道法などは、八世紀の中ごろにはすでに成立していたとかんがえられる。そして『大日経』が胎蔵界曼荼羅の立場を示すのに対して、『金剛頂経』は金剛界曼荼羅の立場を示して大楽思想を説いていること、さらに部族に関しても、前者が仏を仏・蓮華・金剛の三部族とするのに対して、後者はそれら三部族に宝部・羯磨部を加えて五部族となす点などが異なっており、学者はその五部族とするところに、南インドにおいてとくに強固であった村落共同体の部族制の反映が、そこに認められることを指摘している。

なお、密教が国王の庇護を受けたのは、密教の国家的性格によるもので、衆生の恩などとともに国王の恩を説くところの『心地観経』のごとき経典が、すでにスリランカに伝えられていたことは、唐の高宗の治世（六四九―六八三）に、師子国王よりその経典が献呈されたという事実からも知ることができる。

しかしながら、金剛山部の密教には左道的要素が含まれており、ヒンドゥー教徒のタミール人のあいだに信奉されてゆくあいだに、極端な秘教的色彩を帯び、それは愚かな無知の者の信ずる教えであると批判する人も多くあらわれるにいたった。そして結局のところスリランカの密教は、一一世紀の初めころ、南インドから侵入したチョーラ人の破壊活動を受けて滅亡するにいたった。そのことは、マトヴァラ＝セーナ一世（八三一―八五一）によって首都がポロンナルワに遷されてから、アヌラーダプラが廃都と化したこととも関係している。[2] アヌラーダプラの遺跡からは、サンスクリットの真言陀羅尼を刻んだ銅板一三枚が発見されている。スリランカの仏教はやがて復興するが、それは大乗仏教ではなくて上座部仏教であった。

五　ヒンドゥー教的仏教の諸様相

ビルマにおける大乗　下部ビルマと南インドのカーンチープラとは、早くから海上交通が開かれており、古いタライン（Talaing）の写本は、カーンチープラ地方で用いられていたパッラヴァ文字によって書かれているが、その中には、かのダルマパーラなる学僧の名がしばしば記されているといわれる。[3] タトンのモーン王国はインド文化の影響を受けていたが、一説には大衆部の仏教も受容されていたといわれる。前にもあげたシュリークシェートラはピュー族の国

家であったが、七・八世紀ごろには根本有部を初めとする四部にまじって大乗も行なわれていたもようである。

他方、プロームではサンスクリットによる縁起法頌を刻んだ粘土製の祈願牌が発見されているが、それは一〇世紀ごろのベンガルやビハール地方の文字であるといわれている。また青銅製の観音菩薩像、多羅菩薩像などもパガン附近において多く発見されている。密教が伝えられた痕跡は、アラカン地方のアキャブのウェーターリーなどにもみられ、大乗流入の径路は、パーラ王朝治下の東北インド経由のものとかんがえられる。

上部ビルマにおいて注目されるのはアリ（Ari）と呼ばれるニカーヤが存在したことである。かれらは大乗の僧侶とも、あるいはヒンドゥー教シヴァ派もしくはヴィシュヌ派の僧侶ともいわれている。かれらは北インドから来たといわれ、チベットのラマ僧のごとく藍色の法衣を着け、頭髪は五センチ以上にものばし、寺院内に住んだが、罪障消滅のために呪文を唱え、蛇を拝み、奇蹟に類することを行なって民衆の帰依を得たという。かれらの根拠地はパガンのタマティ（Thamahti）で、その盛時には、三〇のアリに約六万の弟子がいたといわれる。しかしながら、やがてかれらは堕落の極に達し、一一世紀には亡びてしまった。かれらはヒンドゥー教の性力派と結合した左道密教を奉ずるものでなかったかといわれている。(4)

クメール仏教の特質　現在のカンボーディア、タイ、ラオスの地には、二世紀ごろ扶南（ふなん）王国が出現し、五世紀ごろにはインド文化が普及し、国王はインド名を採用していた。当時の上層階級はインドから植民した人たちによって占められ、かれらのあいだではヒンドゥー教と仏教とが信奉されていたといわれる。六世紀に中国を訪れたマンダラセーナ（Mandalasena 曼陀羅仙）およびサンガパーラ（Saṁghapala 僧伽婆羅）は『文殊般若経』と『阿育王経』の漢訳に従事したといわれる。やがて真臘国がおこるや、外道の雑居するなかに大乗仏教も行なわれていたもようである。玄

柴はビルマのシュリ＝クシェートラとともに、シャム（タイ）のドヴァーラヴァティー（Dvāravatī 堕羅鉢底）とカンボーディアのイシャーナプラ（Īśānapura 伊賞那補羅）とをならべあげているが、これらの都城はいずれもインド文化普及の拠点となっていたところである。

九世紀になるとモン＝クメールによるクメール王国が出現した。この王国を建てたジャヤヴァルマン二世（八〇二―八五〇）はジャワから亡命してきた王であった。このクメール王朝のもとにアンコール＝トムなる王都やアンコール＝ワット（Angkor Wat）なる寺院が建設された。アンコール＝ワットは初めヒンドゥー教のシヴァ神を祀る寺院として建立されたが、のちに大乗仏教の寺院に変えられたといわれる。その建立はスーリヤヴァルマン二世（一一一二―一一五二?）のときとされるが、歴代の王の中には、ジャヤヴァルマン七世のごとく、みずから仏教徒たることを表明する王も出ており、臣下の中にも熱心な仏教徒がいたといわれる。

クメール王国において大乗仏教が栄えた時期は九世紀から一四世紀にかけての約五五〇年間であった。仏教徒はサンスクリットの大乗経典を読み、仏・菩薩の礼拝をなしたが、薬師如来の信仰にもとづいて王国内に一〇二の病院が設けられたともいわれている。観世音菩薩ならびに仏母たる般若波羅蜜女神にたいする崇拝も盛んに行なわれたもようである。その仏教の性格としてあげられるものは、宮廷中心の仏教であったということである。そのことは、個々の事例をあげて具体的に説明する必要があるが、ジャヤヴァルマン二世のごとく、国王がみずからハリ＝ハラ（Hari-Hara ヴィシュヌとシヴァの結合した神格）の化身と称して、宗教と王権とを結びつけて政治を行なったことによっても知られる。また王の中には仏陀の化身、観音の化身と名のる人もいたのである。そしてシヴァ崇拝が国家の主要な儀礼として採用されていた。したがって仏教徒と称する王もシヴァ神を祀った。王都を守護する寺院であったバイヨン寺の本尊は、リンガの形をしたシヴァ神であった。このようにして仏教とヒンドゥー教とは混淆し、仏陀とシヴァと

は、同一神イーシュヴァラの異なる化身にすぎないとする信仰が行なわれたのであった。ヒンドゥー教の理念からすれば、仏陀はヴィシュヌの化身とせらるべきものであるが、ハリ＝ハラの信仰は、この制約をこえたものとするにいたった。

なお、アンコール＝ワットを中心とするクメール仏教の繁栄期には、クメール王国の勢力がコーラートを経てタイ中部のロッブリーにまで及んだ。いわゆるロッブリー時代とは、ほぼ一〇世紀の中ごろから約三百年間を指し、コームの風尚（クメールの手法）が流行した時代であった。現在もタイの国内に残っているコーラート地方のピィマーイその他の遺跡は、アンコールの遺跡と同じ系列に属するものである。上座部仏教の時代になってからも、クメール文字の仏典が尊重せられ、寺院建築その他仏教美術の作品などにクメール文化の影響によるあとかたがみられるのはそのためである。

シュリーヴィジャヤの大乗　スマトラにシュリー＝ヴィジャヤ（Śrīvijaya 室利仏逝）王国が成立したのは、七世紀に入ってからのこととされるが、六八四年のタラン＝トゥウォ碑文の記すところによれば、その地に密教系の仏教が行なわれていたことが知られる。八世紀の中ごろになると、王国の勢力はマライ半島およびはるかチャンパー地方にまで伸張し、タイにあっては、チャイヤー、ナコン＝シータマラート、トラング、パタルン、トライブリー、パッタニー等の南タイの各地がその勢力下にあった。前にも関説したところのモーン人の建てたドヴァーラヴァティー王国の都城ナコン＝パトムは、この半島のつけ根のところに位置している。南部タイの各地からシュリー＝ヴィジャヤ時代の仏像や菩薩像が数多く発見されている。そのうち、焼かない粘土の押型像で、その時代の文字が入れてあり、大乗仏教に関係したものが多いのが注目される。

さて、義浄は往復ともにシュリー＝ヴィジャヤを経由してインド旅行を行なったが、往路には六ヵ月、帰路には約一〇年間その地に滞在したといわれている。その港都は従来よりスマトラのパレンバンがあてられてきたが、近年、前記のチャイヤー説を唱える学者があらわれている（伊藤照司「義浄と仏逝国――マライ半島の古代文化」〔歴史的文化像〕所収）。いずれにしても、その都市が当時の中国とインドとを結ぶ主要な寄港地であり、仏教が栄えていて、部派や大乗の学僧たちも多く止住していたところであったということができる。義浄は自分の訳した『根本説一切有部百一羯磨』（巻五）に、

> 城内には千人余りの僧衆がいて学問に励み托鉢等の修行につとめている。その学問や修行の仕方は中国の沙門と異なることはない。唐の僧でインドに留学せんと希望する者は、この地に一、二年滞在して、その法式を習ったのちインドにでかけるのがよい。（大正二四、四七七下）

と注記している。さらにかれが撰述した『大唐西域求法高僧伝』（上下二巻、大正五一所収）によれば、このことばどおり多くの入竺求法僧がこの地に滞在したことが知られる。また、ヴェトナムのタンホア出身の大乗灯とよばれた僧は、前述のドヴァーラヴァティーにおいて出家し、中国とインドのあいだを往来している（大正五一、四中―下）。

なお、その当時シュリー＝ヴィジャヤにはシャーキャキールティとよばれる学僧がいて、インド仏教瑜伽派の学説を内容とする『手杖論』を著述したが、義浄はこれを訳出した。

二〇世紀の初めごろにはダルマキィールティ（Dharmakirti 法称）と呼ばれる学僧が出て大乗仏教の教学を敷衍し宣揚した。かれの代表的な著作には、マイトレーヤの『現観荘厳論』（*Abhisamayalamkara*）にたいするハリバドラの注釈における難解な語を解明したものがチベット大蔵経のなかに収められている（『影印北京版西蔵大蔵経』№. 五一九二）。後期の大乗仏教がインド周辺の諸地域に展開した歴史の上で、もっとも大きな意味をもつものとかんがえられるの

は、高僧アティーシャ（Atiśa 阿底沙 Jo-bo rje＝Dīpaṃkara-śrī-jñāna 九八〇―一〇五二）の出現とその活動である。かれはベンガルの出身でビハールで出家して仏教の基礎学を修め、シュリー＝ヴィジャヤに留学、ダルマキィールティのもとで前後一二年間にわたって研鑽したという。のちに迎えられてインド、密教の根本道場なるヴィクラマシラー学問寺の学頭になった。そののちチベットにも迎えられ、在来の左道密教の堕落化せる教団の改革をはかり、純正な密教をチベットに樹立したといわれている。かれの著作ならびに訳出とされているものはおびただしい数にあがるが、『菩薩行経優波提舎』や『菩提道灯』などの著作はその代表的なもので、後代のラマ教諸派の教義に深い影響をあたえた点で注目される。

ジャワ仏教の性格　シュリー＝ヴィジャヤ王国は、一三世紀末ごろまで存続したが、その間中部ジャワにシャイレーンドラ王朝がおこって、島全体の統治権を確立した。この王朝は仏教を保護し、壮麗なる仏教寺院を建立した。ジャワ中部地方の統治は、八世紀中ごろから九世紀なかごろまでの約百年間ほどであったが、ジャワの仏教はこの間に栄えたのであった。その仏教は密教が主流であったが、ヒンドゥー教におけるシヴァ神崇拝と混淆していた。ジャマン＝ブドとは、〈仏の道〉という意味を有することばとされているが、上記の性格をもつジャワ仏教にたいする呼称である。

ジャワ仏教の教義綱要書は、古代ジャワ語で書かれた『聖大乗論』と『聖大乗真言理趣論』とであるといわれているが、前者は十波羅蜜と五如来を説き、後者は金剛乗における真言理趣を説いている。仏教受容の実際面、すなわち信仰面に関しては、豊富な考古学的資料がよく物語っている。カラサン碑文をはじめ、いくたの碑文が発見されており、すぐれた造形的作品も数多く現存している。

シャイレーンドラ王朝時代に建立された仏教寺院の多くは中部ジャワにあった。ターラ菩薩の祠堂といわれるチャンディ＝カラサン、三尊を安置するチャンディ＝ムンドゥットなどは、いずれも八世紀後半に建立された大乗の石造寺院である。またチャンディ＝ボロブドール(Chandi Borobudur)は、その規模の壮大さによって仏教徒の心を奪ったが、祖先崇拝という土着信仰の中に、大乗仏教の思想が完全に統合された形で実現したものといわれている。このストゥーパ的構造をもった大建造物の意味するもの、あるいは背景の思想などについては、現在もなお、学者によって検討されているが、古代よりの土着文化とヒンドゥー化されたジャワの文化とを土台として、ヒンドゥー教と大乗仏教とがそれぞれに有する多様性がたくみに綜合・統一されて出現したものとかんがえられる。そしてその統一化を推進せしめた重要な要素が、密教における波羅蜜思想であり曼荼羅思想であったとみられるのである。

南海をふくめた東南アジアにおける大乗仏教は、概括的にいえば、一三世紀の初頭にインドの密教が滅亡するや、その時期をひとつの契機として、一部はスリランカを基地とする上座部仏教に、他はイスラム教にとってかわられることになったが、それぞれの宗教の盛行する背景において、ヒンドゥー教の思想ないし文化が払拭されてしまうことはなかったのである。[5]

なお、ヴェトナムにおける安南仏教、ならびに東南アジアの各地における華僑社会の仏教は、いずれも禅と念仏を主要素とする南中国系の大乗仏教[6]であるが、いまはそれに関する叙述は省略することにしたい。

(1) Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Tome I, p. 44.

(2) R. Raven-Hart, *Ceylon—History in stone*, p. 46.

(3) K.R. Subramanian, *Buddhist Remains in Āndhra and Āndhra History 225-610 A.D.*, p. 136.

(4) Ari-aṭṭhuppati: Reports of Superintendent, *Archaeological Survey*, 1913, p. 19.

(5) cf. Clifford Geertz, *The Religion of Java* (p. 227, The Development of a "Great Tradition").

(6) cf. John Blofeld, *Mahāyāna Buddhism in Southeast Asia*, Singapore, 1971.

参考文献

龍山章真『南方仏教の様態』弘文堂，一九四二年

中村元・笠原一男・金岡秀友監修・編集『アジア仏教史 インド編Ⅵ 東南アジアの仏教』佼成出版社，一九七三年

奈良康明『世界宗教史叢書7 仏教史Ⅰ』山川出版社，一九八〇年

R. Soekmono, *The Meaning of Chandi Borobudur. International Symposium on Chandi Borobudur*, (pp. 129-135) Kyodo News Enterprise, 1981

Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford 1951

Susumu Yamaguchi, *Mahāyāna Way to Buddhahood, —Theology of Enlightenment—Transl. and Ed. by Buddhist Books International*, Los Angeles-Tokyo, 1982

Ⅵ 中国社会と大乗仏教

岡部　和雄

一　中国の民間信仰と儒教

孔子は、ある弟子（季路）から死後の問題について尋ねられたとき、「いまだ生を知らず、いずくんぞ死を知らん」と答えたという。これは『論語』（先進第十一）にある有名な話である。孔子は死んでから後の問題よりも、生きている間の問題、この現世においていかに生きるべきかという問題のほうが、はるかに重要であると考えていたのである。このことばには、孔子の、このような現世志向の立場がよく表われている。

ところで釈尊にも、死後の問題より現実の問題が先決だとする考え方はあった。形而上学的な議論に巻きこまれることを極度に警戒したことは、バラモンの哲学青年を訓誡した話（『箭喩経』）によってあきらかである。その点では両者に、ある共通した考え方や姿勢が認められる。

孔子は、死後の世界への関心、超経験的な神秘の世界への飽くなき興味をひとまず放棄することを勧めている。それは、この種の関心や興味が、孔子時代の人びとのあいだできわめて強かったことを逆に物語るものであろう。『論語』には「いまだ人に事うることあたわず、いずくんぞよく鬼に事えん」ということばも伝えられている。これは、鬼神にどう事えるべきかを弟子（季路）から質問されたのに答えたものである。鬼神の問題より人間の問題が大事であるとする点で、孔子の立場は終始一貫している。孔子は必ずしも死後の世界や鬼神の存在を否定したわけではないが、少なくともそれを重視する立場になかったことはたしかであろう。神秘の世界への関心を抑制しようという考え方は、同じく『論語』（述而第七）の「子、怪力乱神を語らず」にも表明されている。孔子は、奇怪なこと、暴力的な

こと、無秩序なこと、神秘なことについてはいつも口をつぐんだというのである。

こうした孔子のことばは、裏返せば古代中国においても、人びとの多くは死後の世界や神秘的な事柄にたえず強い関心を抱きつづけていたことを証するものであろう。それゆえ孔子の教えを奉ずる儒家の人びとは、孔子の誡めにしたがってこのような関心を極力抑制させようとつとめたにちがいない。しかしその努力は十分な成果をあげたとは思われない。儒家を中心とする読書人のあいだで神秘的なもの、宗教的なものへの関心を抑える一定の役割をはたしたとはいえ、一般の庶民の側は依然としてそうした世界に魅せられたままであった。

従来、ともすれば中国は基本的には「神様のいない国」とする儒家のたてまえ論が横行し、もう一方の流れである神様の存在を肯定する思想のほうは無視され、あるいは軽視される傾向が日本の中国学（とくに漢学）には著しかった。中国文化が全体として現世中心的で、ある意味で実用主義的な特徴をもっていることは否定できないが、そのことは中国人が無神論者であったり、呪術否定論者であったことを意味するものでは決してない。むしろ儒教の合理的、倫理的思想は徹底されず、儒家といえども本音のところでは神秘や呪術を容認するような始末であった。したがって神様の存在を認め、その神秘的な力にすがって現世や来世の福楽を得たいと願う人びとが圧倒的大多数を占めていたのは当然である。

中国に受容された仏教は、一方で儒教倫理に矛盾しない教義として再編成されるとともに、他方では庶民のさまざまな宗教的願望を満たすための信仰を創出することになるのである。

二　中国に受容された大乗仏教の特質

中国仏教は大乗仏教を基調としているといってよい。インドや西域、あるいは南海から伝えられた仏典には、大小乗のものが入りまじっていたが、中国の人びとに歓迎され、庶民層にまでひろく影響を与えたものは大乗仏典であった。大乗の思想や信仰はなにゆえに中国に受容されたのであろうか。外的条件が幸いしたということもあるであろう。つまり中国に仏教が伝来した西暦紀元前後は、まさしく大乗仏教がインド・西域で新しい宗教運動として隆盛に向かいつつある時代である。大乗の新しいうねりが小乗のそれを圧倒して中国に押し寄せたのはたしかであろう。しかしそれはあくまでもひとつの外的条件にすぎない。より本質的な理由があるはずである。それは大乗仏教がインドの古い伝統に固執せず、自由な解釈を許し、世界宗教としての普遍性とすぐれた適応性をそれ自身のなかにそなえていたからである。呪術や祈禱を禁止することなく、中国在来のさまざまな俗信に対しても寛大であった。きびしい戒律にもとづいて呪術や祈禱を許さない伝統的・保守的仏教を、中国の人びとは「小乗」として排斥し、より自由で寛大な大乗を選びとったのである。インド固有の民族的要素が多ければ多いほど、仏教はインド以外の地では受容されにくい。また釈尊時代の教説をそのまま金科玉条としなければならないような仏教は、時代や国境を越えてはなかなかひろまりがたい。ところで伝統的な部派の仏教はそれぞれの三蔵をもち、変更を許さない教義をすでに確立していたから、気候や風土、民族や生活習慣のまったく異なる地域に受容されにくかったのは当然である。

紀元前後の中国にはすでに高度の文化が存在していた。インドの文化とはまったく異質の文化ではあったが、その

豊饒多彩な展開はインドのそれと十分拮抗しうるものをもっていた。諸子百家として知られるさまざまな思想家が輩出されたが、漢代以後は儒教が中国の正統思想となり、支配者の思想として君臨するにいたった。

仏教は否応なしに正統思想である儒教に対する態度決定を迫られた。この儒教社会にうまく適応し得ない仏教は、この国で生きのびることはほとんど不可能であった。インドの思弁的・彼岸的仏教ではとうていこの役割を果たすことができない。思弁よりも実践を重んじ、彼岸（理想）よりも此岸（現実）を直視するような仏教が求められた。そしてこの期待に応えたのが、ほかならぬ大乗仏教であった。大乗仏教は儒教的エートスをもった中国社会にも適応できる条件をそのなかにそなえていたので、インドの伝統的教義にあまりこだわらずに、中国社会に受容され易いかたちで新しい仏教を創出するにいたったのである。天台、華厳、禅、浄土などの諸宗は、いずれも大乗仏教の中国的展開であり、中国人がこれらに加えた独創なしには決して成立しえない仏教であった。中国仏教の独自な新しい性格を形成するためには、大乗仏教が本来もっていた融通性、柔軟性が、絶対不可欠であったように思われる。

三　中国社会への仏教の適応

仏典の訳語・訳文の修正　周知のごとく、儒教社会では「孝」の倫理がもっとも重視された。儒教倫理の中心は家族であり、その上下の秩序である。とりわけ子供が親に孝を尽くすことがもっとも大切な務めとされた。儒典（『孝経』）には「身体髪膚はこれを父母にうく、あえて毀傷せざるは孝の始めなり」と記され、父母から授かったこの身体を傷つけることなく守り育てることこそ孝の第一歩であると教えられている。ところが仏教では出家して比丘にな

るときは必ず剃髪しなければならない。このインド以来守られてきた出家の作法が、儒教の孝倫理の立場から非難攻撃を受けることになる。また孝とは父母を養うことであり、家系を絶やさず子々孫々にまでその家を存続させ、祖先を祀ることでもある。ところが、仏教では出家を勧める。出家とは家を捨て、父母を捨て、祖先の祀りを放棄することにほかならない。したがって仏教における出家は儒教の根幹をなす家族制度そのものを根底から覆すものであるときびしく非難された。仏教がこれらの対応にいかに苦慮したかは想像に難くない。たとえばインド伝来の仏典を翻訳する際にも、このような儒教的風土に十分考慮をはらい、訳語・訳文に工夫をこらした。中国人が抵抗なく読めるように、原文にはなくても必要と認められる語句を補い、原文にあっても不都合な文句は削除する。こうした細心の配慮は最初期の訳経にすでにあらわれているのである。

偽経の流布　しかしこうした訳語・訳文の修正・改作にはおのずから限界がある。それを突破してさらに徹底を期するには、経典を新しく作るしか方法がない。翻訳ではなく創作である。中国ではかくしてそれぞれの状況に応じてそれにふさわしい内容の経典が創作されたが、その形式は「如是我聞……信受奉行」の体裁をとり、翻訳経とほとんど区別がつかないように完備されていた。もっとも経録（経典目録）の編纂者たちはその仕事の性質上、経の真偽にたえず神経をとがらせ、翻訳経のなかに中国製の経（偽経）が混入しないように目を光らせていた。多くの経録が偽経と判定したものを一括して掲載しているのは、「ニセモノ」に注意せよという配慮にもとづく。偽経は目録編纂者のごとき学僧たちからは決して正規の経とは見なされなかったので、一部の例外を除けば『大蔵経』のなかに編入されることはなかった。しかし敦煌で発見された仏典のなかには大量の偽経類がふくまれており(1)、民間ではこれらの偽経も翻訳経とほとんど区別されることなく、さかんに書写・読誦されていたらしい。敦煌偽経類の研究が、中国仏教

研究のなかで注目を集めているのは、これによって従来不明とされていた庶民仏教の具体的諸相を解明できるからである。社会の底辺に受容された仏教が、『大蔵経』から排除され、正統仏教からはまさしく邪教扱いにされながらも、しぶとく生き長らえていたことは、まことに興味ぶかい。これまでの仏教研究が知識社会に受容された正統仏教を中心とするものであったことはある意味で当然であり、その功績をいささかも否定するものではない。しかし学僧たちによって展開された仏教が、中国仏教のすべてでないこともまた疑いようもなくたしかである。

『盂蘭盆経』の発展　『盂蘭盆経』を例として考えてみよう。この経は西晋の竺法護訳として『大蔵経』に収められている。東アジアの漢訳仏教圏にひろく行なわれてきた盂蘭盆会の行事が、この経にもとづくことはいうまでもない。しかしこの経が翻訳経であるという確証はなにもない。「盂蘭盆」の語義については諸説紛々であるが[2]、この経が中国で製作されたことを積極的に否定しうるものはないといってよい。ところでこの経の主題は目連の救母の故事である。すなわち、七月十五日の盂蘭盆供養による衆僧の威神力によって、餓鬼道におちた目連の母が救済される話である。これが仏教における孝を説く経典として、中国社会にひろく受容され歓迎されたことは当然であろう。六朝時代から盂蘭盆会が各寺院で盛大に営まれ、年中行事となっていたようである。唐代になると『浄土盂蘭盆経』という偽経がまた作られた[3]。ここではさきの説話が一段と展開した形で示されており、目連の母が何故に餓鬼道におちて苦しまなければならなかったか、その過去の悪業を語る部分があらたに付加されている。インドの国王や居士たちが目連救母の故事にならって盛大な盆供養を行なう話も、この経で創作されたものである。ここには次第に大がかりになり華美を競うようになった当時の盆供養の姿が反映されているように思われる。ところで、目連救母説話はさらに展開して『目連救母変文』[4]となり、語り物として、また絵巻物としてますます庶民の心をとらえるようになった。ちなみ

に『浄土盂蘭盆経』と『目連救母変文』はいずれも敦煌からあらたに発見されたもので、『大蔵経』を中心とする正統仏教の世界では全くとりあげられることのなかったものである。なお、中国で作られた代表的な孝経典は『父母恩重経』である。多数の敦煌本が発見されている。

四　中国における祖先崇拝と仏教

祖先崇拝の義務　家族制度を根幹とする中国社会では、それぞれの家譜が尊重され、宗廟（祖先を祀るみたまや。家廟ともいう）が建てられ、そこに宗族（一門）の中心である祖先が祀られた。どのように祀るべきか、どのように喪に服すべきかについては、儒教の古典に詳細に規定されている。要するに祖先の祀りは生前の孝を死後にも及ぼそうとする考え方にもとづき、「死に事うること、生に事うるが如し」という態度がその子孫に義務として要請された。家族中心の道徳が祖先崇拝の儀礼を重視するようになったのは当然であり、喪祭の礼は孝子たるものが必ず行なわねばならない義務であった。したがってこれを怠る者やこれを否定する者は、儒教社会の落伍者として社会的糾弾を受けた。もっともインドにも祖霊（pitṛ）、死霊（preta）に対する信仰があり、ヒンドゥー社会で祀られたが、中国の場合のごとく中心的な儀礼とはならなかった点が異なっている。

神滅不滅論争　ところで儒家の人びとの多くは、「肉体は亡んでも霊魂は残る」とする神不滅の主張に対して否定的な考え方を抱いていた。それならば祖先を祀るとは、何を祀るのであろうか。墨子はその矛盾を鋭く衝いていう。

「かれらは霊魂の存在を信じていないくせに喪祭の礼だけは熱心だ。これではまるで客が来もしないのに客礼をせっせと学ぶようなものではないか」と。墨子は霊魂の存在を肯定する立場に立って儒家を批判しているわけだが、似たような儒教非難は仏教の側からも発せられた。いわゆる六朝時代に儒教と仏教のあいだで交わされた、有名な「神滅不滅の論争」がそれである。[5] 神とは精神という場合の神を指し、霊魂を意味した。神滅は儒家の、神不滅は仏家の基本的な主張であった。仏教が神の不滅をいわざるを得なかったのは、輪廻転生説を前提にしていたからである。三世にわたる輪廻の生存を承認するかぎり、過去から現在へ、そして現在から未来への橋渡しをするものがなければならないとし、その立場から神不滅説を提唱した。しかし、無我の輪廻を説くインド仏教の立場からつきつめてこの問題を考えれば、神滅の主張こそまさしく仏教本来の思想であったといわなければならない。哲学的論争上の成り行きからとはいえ、仏家がみずからの原点をたしかめる余裕をもたず、死後の霊魂を肯定する主張をせざるを得なかったところに、中国における仏教の位置が象徴されている。

祖先祭祀にみる儒教と仏教　ところで、この論争の結末はどうであれ、祖先に対する喪祭の礼そのものは何らの影響を受けることなく行なわれた。そして忌日（死者の命日）に斎会を設けるという儒教の方式が仏教にも採り入れられた。仏教では各宗の祖師の忌斎が仏寺において営まれたことに端を発するらしい。それが仏教寺院でいつごろから始まるのかはよくわからないが、円仁が『入唐求法巡礼行記』のなかで、天台大師の忌日法会が営まれたことに言及しているから、[6] 遅くとも九世紀初めには行なわれたとしなければならない。七七斎、すなわち中陰期間中の七日ごとの追善供養はもともと仏教に由来するものであるが、これにつづく百ヶ日忌、一周忌、三回忌のほうは、儒教の喪制（百日、小祥、大祥）にならって仏教側に採り入れられたものらしい。[7] 七七斎に相当する儒教の喪祭は存しないようで

ある。七七斎は仏教徒のあいだだけで営まれたと思われるが、忌斎を営む家庭に僧を招くことは、かなり古くから行なわれていた。仏教の斎会には、経師の誦経と唱導師の説経とが行なわれたようである。このような忌日ごとの斎会が各家庭において営まれることを通して、仏教が家庭内の儀礼として徐々にしかも確実に定着していった。

なお、七七斎のうえに、百ヶ日忌、一周忌、三回忌を加えて十王斎という。十王斎という呼称は十王信仰に由来することはいうまでもない。十仏事のそれぞれに冥界の十王を配してまつるところから十王斎と呼ばれた。十王信仰は、唐代の偽経『閻羅(えんら)王授記経』[8]にもとづくもので、インドや西域にはなかった中国独自の信仰である。前述した盂蘭盆の行事などとともに、これも中国で成立した特色ある庶民の信仰である。いずれも漢文の経典によって朝鮮や日本に伝えられ、その影響は今日に及んでいる。

儒教の喪祭は孝子の義務として行なうもので、祀られる対象が祖先以外にひろがることは本来ありえなかった。したがってこの場合の喪祭の特質は、現に生きている孝子が祖先に対して義務を果たすべきであるというところにあり、死者の霊の有無やその加護を祈るというようなことは第二義的意義しかもたないと考えられる。儒教本来の現世主義的、此岸的性格は、儒教の喪祭のなかに色濃く残っている。

仏教的斎会においては、祀る側の善根功徳を祀られる側（死者）に廻らし向ける（廻向）ところに、その宗教的特質が存する。これは大乗仏教においてインド以来、強調されてきたものであるが、儒教をはじめとする中国思想にはもともとなかったものである。したがってこの廻向による供養の対象は本来は祖先に限られるべきものではないはずである。儒教社会に受容された仏教は、祖先祭祀の役割を負わざるをえなかったとしても、仏教の独自性を完全に喪失するまでには至らなかった。廻向する対象を、肉親のみならず、有縁無縁の人びと、さらに三界の万霊にまで拡大して考えようとする。ここには血のつながりを中心とする儒教倫理と、血縁を超えた普遍主義に立つ仏教との習合と相

剋が見られる。

五　中国社会における仏教寺院の活動

娯楽と教育の提供　年中行事化した仏教の法会として、さきに盂蘭盆会をとりあげたが、寺院で行なわれる仏教行事には、ほかに二月十五日の涅槃会、四月八日の灌仏会、十二月八日の成道会があった。いずれも大勢の参詣人が寺に集まった。そのほか燃灯会、各寺院ごとの開山忌、禅寺で行なわれる達磨忌なども賑わった。寺院で催されるこれらの行事に参加することは、庶民にとってまさしく信仰と娯楽を兼ねたものであった。寺院に参集する人びとを相手にして、さまざまな市が立ち、見世物小屋などもつくられた。三長斎月（正月・五月・九月）に寺院で催される俗講も年中行事化していった。俗講とは在家信者を対象とした通俗的仏教講釈ともいうべきものである。変相図や絵巻物を掲げながら絵解きの講釈が行なわれることもあった。娯楽の乏しい当時の庶民にとって、これらの催し物は待ち遠しい楽しみであった。七月十五日には「盂蘭あんもち」、二月十五日には「涅槃だんご」、十二月八日には「臘八粥（ろうはちがゆ）」がつくられ、参詣者に供されたともいう。

食生活でいえば、特定の精進日を設け、その日だけは仏戒を守って肉食をしないという仏教徒の習慣は、大乗仏教の思想にもとづくといってよい。在家信者は五戒を守るべしとされたが、もし魚や肉を口にすれば五戒中の「不殺生戒」を破ることになるからである。生きものの命を奪わないというこの仏戒の精神を、より積極的な仏教行事としたものが、放生会（ほうじょうえ）である。捕獲されていた魚や鳥などをいっせいに解き放つ法会である。

寺院ではこのように各種の法会を催し、その機会をとらえて庶民の教化・教育に努めた。寺院は隋唐時代には教育機関の役割をも果たしたのである。その際にもっとも強調されたのは、三世にわたる業報輪廻の思想であった。善因善果、悪因悪果をテーマとする譬喩譚や因縁譚は種々のヴァリエーションのもとに唱導師や俗講師によって繰り返しとりあげられた。斎会を設ける功徳、写経や造像、起塔の功徳が説かれ、それらが大いに勧められた。しかし貧しい庶民にとってこの業報輪廻の教えは、一種の諦めを強いる宿命説のように受けとられたことも否定できないであろう。儒教が封建的な身分制社会を支える政治イデオロギーとして機能したごとく、仏教もまた封建的支配を合理化する、「後向き」の倫理を教えたとする説が、現代中国の仏教研究者たちによってあらたに提唱されている。こうした観点は従来の仏教学者に全くといってよいほど欠落していた。現代中国の仏教研究については、のちにとりあげたい。

社会福祉活動　ところで、教化や娯楽の場としてのみならず、寺院には庶民の金融機関としての役割もあった。無利子、または低利子で庶民に金銭を融通した。三階教の化度寺につくられた無尽蔵院がその典型であり、もっともよく知られている。しかし、貧民救済という本来の性格がしだいに薄れ、やがて寺院の営利事業に転化していった。

社会福祉に関する事業において、仏教は道教とともに先駆的役割を果たした。中国の家族制度では、一族の寡婦・孤児を養育し、貧民・病人を救済することは、同族間の連帯責任であるとされ、同族の責任においてこの問題を解決するよう要請された。したがって社会福祉という考え方は生まれにくい状況にあった。ところが大乗仏教の菩薩思想、とくにその利他行の理念にもとづき、寺院を中心にして医療と貧民の救援活動が行なわれるようになった。飢餓に苦しむ人びとのために無遮大会という施食が行なわれた。また今日の養老院、孤児院、病院を兼ねそなえた施設である悲田養病坊などが各地につくられた。さらに犯罪者を保護観察し寺院で仕事に就かせる制度（仏図戸）をつくり、ま

た奴隷を出家させることなども行なった。[9]

このように中国の仏教徒が行なった社会福祉的活動は多方面に亘っているが、仏教教団が占めていた社会的・経済的力量から見て、それにふさわしい使命を果たしえたかどうか、これはあらためて厳しく検討されなければならないであろう。

六　中国社会における仏教の教化活動

庶民教化の担い手　ところで一般の庶民に接触し、かれらを宗教的に感化し、かれらの信仰を培った者はどのような人びとであろうか。つまり庶民教化の実際の担い手たち[10]はだれであったかを考えてみたい。

経の読誦（読経）にすぐれ、その美声と巧みな節回しによって聴く者を魅了しうる僧がいた。かれは経師と呼ばれ、各家の斎会や法会に招かれて経を読誦することをその仕事とした。この経師とは別に、唱導師（説法師とも呼ばれた）という僧もいた。経師の読経の合間やその終了後に、その斎会や法会にふさわしい話題を選んで人びとに法話をするのが唱導師のつとめであった。かれらは話術にすぐれ、また仏教の教義をかみくだいて平易に、しかも興味ぶかく語る才能があった。したがって、すぐれた唱導師は世間から尊崇され、かれにささげられた施物は山をなしたともいわれる。

また、俗講僧の名で呼ばれる人びとも活躍した。今世紀初めに敦煌から変文という一群の文献が発見されたが、これは俗講の際に使用されたテキストであった可能性がある。変文は散文と韻文から構成され、一段ずつ散文で説明し

たあとに、ほぼ同じ内容の韻文がつづく。その内容は前述の『目連救母変文』のごとく経典に題材を求めたものがほとんどであるが、『王昭君変文』のように中国の故事にもとづいたものもある。変文は場合によっては、ちょうど紙芝居のように絵図（変相図）や絵巻を伴っていたらしい。これは俗講僧が説教に用いた一種の種本であったと思われる。経典を素材にしながら、経文そのものにあまりこだわらず、聴衆がおもしろく聞ける話として自由に筋を展開させているところに、変文の民間文芸的特徴がよく現われている。『目連救母変文』を例にとると、これはいうまでもなく『盂蘭盆経』や『浄土盂蘭盆経』にもとづいたものであるが、『目連救母変文』は目連の母がなぜ悪趣に堕ちたかという因縁をくわしく語り、さらに目連がその母を探して地獄巡りをするという新しい展開になっている。前者は『浄土盂蘭盆経』を承けたものであるが、後者は『変文』が創作したもので、『盂蘭盆経』はもちろん、『浄土盂蘭盆経』にもその拠りどころを見いだしがたい。俗講という庶民向けの自由な説教が、人びとの心をどれほど深くとらえたかは想像に難くない。九世紀に日本から中国に留学した慈覚大師円仁は、長安の会昌寺に文溆という僧がいて、かれが当代きっての俗講の名人であったと、その著『入唐求法巡礼行記』に書きとどめている。(11)

また、都市や村々を巡回して人びとに仏教の話を聞かせ、かれらを仏教信者にかえていった遊行僧の存在も忘れてはならない。唐の玄宗皇帝は、これら遊行僧たちの自由な教化活動を制限する旨の命令を下しているが、これは当時、これら遊行僧の言動が支配者を恐れさせるほど民衆の心に深く浸透していたことを示すものにほかならない。

除災招福の仏教　ところで中国の庶民層にひろく受容された仏教信仰はどのような性格をもっていたといえるであろうか。すでに述べたごとく、仏教は封建的な身分社会において、全体としてそれに適応するような形で受容された。したがって、仏教の教説が被支配者である庶民に対して、現実の身分的差別を肯定し、支配者に刃向かう意志を眠り

こませるように作用したことはいうまでもない。庶民の生活はさまざまな困難にたえずさらされ、思いのままにならないことばかりであった。貧困な生活を強いられ、病気その他の自然的・人為的災害に苦しめられ、生命さえもおびやかされていた。このような状況に置かれた人びとによろこび迎えられる仏教は、まずなによりも除災招福の教えでなければならなかった。

招福とは、具体的には男児が授かること（得子）、金持ちになること（得富）、役人になること（得貴）、いつまでも長生きができること（延寿）、死後には浄土に往生できること（生浄土）であった。結婚して三年たっても男児を産めない妻は、離婚されても文句をいえなかった。儒教的家族制度のもとでは、男児だけがその家を相続する資格が与えられていたから、もしも男児がうまれなければ一家は断絶し、祖先の祀りも廃れてしまう。これこそ最大の不幸である。授児の観音菩薩が熱烈な信仰を集めたのは当然であろう。これは『法華経』の「観世音菩薩普門品」（すなわち『観音経』）に「もし女人ありて、男を求めんと欲して観音菩薩を礼拝し供養せば、すなわち福徳智慧の男を生まん」とあるのにもとづいた信仰である。また儒教的官僚国家においては、役人になることによって一代の富と名声が約束されるばかりか、名誉を末代にまで残すことができるので、人びとは争って仕官させてくれるという観音菩薩にすがった。「観音の妙智力、能く世間の苦を救う」（『観音経』）といわれるごとく、招福のみならず、あらゆる災害や困厄から身を守ってくださるのも観音菩薩であった。観音信仰こそまさしく中国における庶民信仰の代表であろう。観音像はいたるところに祀られているが、舟山列島（浙江省東方の沖合）に普陀洛迦山という山があり、ここが観音の霊場として名高い。観音にまつわるさまざまな霊験記が著わされたことも、この信仰がいかに根強かったかを示している。このほか、『金剛経』（羅什訳『金剛般若経』）の読誦・書写・印施の功徳も強調された。また、『法華経』や『般若心経』『薬師経』も庶民のあいだでよく読誦された。

なお、庶民に人気のあった仏・菩薩としては、観音のほか、阿弥陀、地蔵、十王、弥勒、文殊があげられる。太鼓腹の布袋は弥勒菩薩の化身として崇められ、その風貌は裕福のシンボルとされた。また羅漢の信仰や仏舎利の信仰もさかんであった。いずれの信仰にせよ、招福と除災が直接の目的である以上、礼拝対象の違いは必ずしも人びとに明瞭に意識されているとはかぎらなかった。庶民にとっては、切実な願いを叶えてくれるものであれば、なんでもよかったのである。そこで、弥勒経典を読誦して弥陀の浄土への往生を祈願したり、道教の関帝や娘々神が仏寺に祀られていても、とくに矛盾を感じなかった。庶民にとっては、仏教各宗派の違いはもとより、仏教と道教の相違さえ、さして重要ではなかったのである。庶民の信仰に現世利益的傾向の著しいことは、なにも中国の場合にかぎらないであろうが、中国思想の現実主義的、此岸的性格が、この傾向を一段と助長したことはたしかであろう。

七　中国仏教の特徴

彼岸より此岸を重視し、思弁より実践に長じ、煩瑣より簡潔を好む。これは中国人の民族的資質といえるかも知れない。そしてこの資質およびそれにもとづく思惟方法が、外来の思想や文化に対して独自の方向づけを与える。仏教の場合も例外ではない。その意味で中国仏教は、中国人に好まれ、理解され、実践された仏教である。さとりが実現しうるものならば、来世ではなく今世で、しかも遠い将来ではなく今すぐに実現したいと願った。万人の成仏を説く『法華経』や悉有仏性を標榜する『涅槃経』が大いに歓迎された。迷いからさとりに至るプロセスに関しても、無限のへだたりのなかを修道によって一歩一歩さとりに近づく（漸悟）考え方よりも、迷悟不二の自覚によって一挙にさ

とりを実現する（頓悟）考え方が好まれた。すなわち前者を説く唯識思想よりも後者を説く如来蔵思想がもてはやされたのである。阿頼耶識には迷いとさとりの両性質があるとして本覚を強調する『大乗起信論』はとくに中国人の好みにあい、ひろく愛読された。水と波の譬喩によって体（本体）と用（作用）の一致を説明するこの書に読者は格別の魅力を感じたようである。中国人の理解した仏教がインド仏教といかに大きくへだたっていたかは、チベットで行なわれた中国僧とインド僧のあいだの教義論争（「サムイェーの論争」）にも端的に示されている。

中国仏教諸宗のなかで、とりわけ天台、華厳、禅、浄土の四宗は、中国人によって解釈され体系化された仏教であり、かれらの思索と実践なしには決して形成されなかったであろう。ここにはインド仏教には見られない独自の要素が少なからず見いだされる。とくに禅宗には中国人の現世志向で実践的な性格に強く訴える点があり、在家の知識人のなかにも支持者が多かった。

禅宗寺院では作務（労働）が坐禅に劣らない重要な修行と見なされた。田畑を耕し、木を伐り、建物をつくるといった労働は、インドの戒律では厳禁されていた。一切の生産活動に従事すべからずというのが、インドの僧院のおきてであった。ところが数百人にものぼる修行僧が外護者なしに集団生活を送るためには、自給自足する以外に道はない。みずから耕し、薪を運び、食事をつくり、掃除をするのでなければ、修行生活を維持することができない。ここに出家修行僧の労働を積極的に肯定するという大転換が必要になってくる。かくしてインドの戒律にかわって、禅僧の生活規定である「清規」がつくられた。[12] 八世紀から九世紀にかけて活躍した百丈禅師がはじめてこれをつくったという。かれのことばとされる「一日作さざれば一日食わず」は人口に膾炙している。自給自足の生活を基本とした禅宗は、廃仏をふくむ動乱の時代をくぐりぬけて生きのびることができた。

八　中国仏教研究の動向

最後に若干の研究史的覚え書を記しておきたい。中国社会に受容された仏教について、とりわけすぐれた研究業績をあげているのは道端良秀博士と牧田諦亮博士[13]であろう。アメリカのケネス・チェン教授もこのテーマに強い関心を抱き、『仏教の中国的変容』(*The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973)[14]という研究書をまとめた。かれは中国本土における仏教研究の動向にも注意を怠らず、一九六五年に「中国仏教史に対する共産主義者の態度」(Chinese Communist Attitudes Towards Buddhism in Chinese History, *China Quarterly* No.22, 1965)という一文を発表している。[15]ここでは主として范文蘭、候外廬、任継愈などの研究が紹介批評されている。ところで候外廬は『中国思想通史』(全五巻)のなかで仏教にかなり詳しく関説している。任継愈(一九一六―)は一九六三年に『漢―唐中国仏教思想論集』(北京、三聯書店)を公刊し、天台、華厳、禅、法相を哲学思想として分析し、批判を加えた。一九七三年には『漢唐仏教思想論集』と改題した増訂版を出している。[16]かれは今、全八巻からなる『中国仏教史』の編纂を進めており、その第一巻は一九八一年に北京の中国社会科学出版社から公刊された。[17]これには東漢から三国時代にかけての仏教が扱われている。任継愈は一九七九年六月には中国社会科学院代表団の一員として来日し、各地で講演した。龍谷大学での講演は「中国仏教の特徴」と題するもので、これは冨谷至氏によって邦訳され『仏教史学研究』第二二巻第二号(昭和五五年三月刊)に掲載されている。任継愈は現在、中国社会科学院研究生院教授であり、また世界宗教研究所所長でもある。[18]任継愈による中国仏教研究の新しい視角および方法は、日本の仏教研究者の注意を喚起するに

値すると思われるが、さきの『思想論集』が邦訳されたにもかかわらず、いまだよく知られるに至っていない。そこで参考のために『中国仏教史』第一巻の「序」によって、同書執筆の基本的立場および全八巻の構成についてごく簡単に要約しておきたい。

中国史における封建社会の時代に、仏教はその上部構造の一部として発展した。中国仏教の歴史は、漢から唐にかけての封建社会前期と、宋から清にかけての封建社会後期とに大きく二分することができる。仏教は封建社会の経済発展や政治闘争と密接不可分の関係にあるから、上部構造としての仏教思想のみを、経済や政治から切り離してとりあげるのは、仏教史を真に解明することにはならない。中国革命から三十年たったが、いまだ中国仏教全体にわたる通史がかかれていない。そこで仏教の難解な概念や術語を、現代の社会科学の用語で解明し、弁証唯物主義と歴史唯物主義によって中国仏教史を分析し論評するつもりである。なお、全八巻の構成は第一巻が東漢と三国、第二巻と第三巻は晋と南北朝、第四巻と第五巻は隋と唐、第六巻と第七巻は宋・元・明・清、第八巻は清末と民初を扱う。清末と民初は封建社会解体期である。なお、唐中期以降の仏教史には、チベット仏教の叙述を加えなければならない。チベット仏教は中国仏教史の一部であり、そこにその特色と意義があると考える。

(1) 牧田諦亮『疑経研究』昭和五一年刊。
(2) 拙稿「中国仏教にとっての西域—訳経史を視点として—」『歴史公論』一〇五号、昭和五九年八月刊。
(3) 拙稿「浄土盂蘭盆経の成立とその背景—偽経経典成立に関する一試論—」『鈴木学術財団研究年報』第二号、昭和四〇年刊。
(4) 入矢義高編訳「大目乾連冥間救母変文」『仏教文学集』(中国古典文学大系60、平凡社、昭和五〇年刊)を参照のこと。研究書については金岡照光『敦煌の文学』昭和四六年刊を見よ。

(5) 梶山雄一「慧遠の報応説と神不滅論」『慧遠研究』研究篇、昭和三七年刊。なお津田左右吉「神滅不滅の論争」(『シナ仏教の研究』昭和三二年刊)は、この問題を考える場合、是非参照しなければならない。

(6) 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第一巻、二八二頁。

(7) 道端良秀『仏教と儒教』(レグルス文庫69、昭和五一年刊)一三四頁。

(8) 具名は『閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』となっており、「唐、蔵川述」とされる。『続蔵』乙二三、『大正蔵』図像部七を参照のこと。

(9) 道端良秀『中国仏教と社会福祉事業』昭和四二年刊。

(10) 道端良秀「中国仏教の民衆化」(『講座仏教』Ⅳ、昭和三三年刊)に詳しい研究がある。

(11) 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第三巻、三四〇頁。

(12) 清規の成立、意義については多くの研究がある。中村元「禅における生産と勤労の問題—インド思想を超えた発展—」『日本宗教の近代性』(選集8、昭和三九年刊)、鏡島元隆「禅宗における経済生活」『仏教経済研究』第三号、昭和四四年四月刊。

(13) 牧田博士の諸研究は『中国仏教史研究』(全三巻、大東出版社)として刊行中である。既刊は第二巻まで。

(14) 本書は『仏教と中国社会』(福井文雅・岡本天晴共訳、昭和五六年刊)の書名で邦訳・出版された。

(15) これについては「中国における仏教および仏教研究」(一)(二)(河合一孝氏と共訳)として紹介したことがある。『宗教学論集』第三輯〜第四輯を参照。

(16) 本書は邦訳・出版された。古賀英彦・塩見敦郎・西尾賢隆・沖本克己訳『中国仏教思想論集』東方書店、昭和五五年刊。訳書には著者による「日本語版への序言」がつけられ、巻末には訳者による「任継愈先生文献類目」が付載されていて便利である。

(17) 『中国仏教史』第一巻をはじめとする注目すべき新刊書についてはかつて報告したことがある。拙稿「中国における仏教・哲学・宗教の新刊書」〈書評・紹介〉『駒沢大学仏教学部論集』第十四号、昭和五八年十月刊。

(18) 任継愈教授の近況については、丘山新「現代中国における仏教研究」(『春秋』八二年十二月号)を参照されたい。

Ⅶ 中国思想と大乗仏教

福井　文雅

一　はじめに

比較の目的　「中国思想と大乗仏教」という課題は、いろいろな意味に解釈できるであろうが、要するに比較研究の一テーマであることには違いがない。とすれば、比較研究でのもっとも大切な問題、つまり、何のための比較なのか、両方を比較した結果、何を得ようとするのか、といった「目的」の問題をまず始めに述べておかねばならない。(1)

大乗仏教と中国思想とを比較した結果、何を得ようとするのか、その目的はさまざまに考えられようが、ここでは、「大乗仏教は中国思想に何をもたらしたか」という設問にしぼっておくことにしたい。この設問は、つぎのようにも言い換えることができる――大乗仏教が中国思想へ与えた影響は何か？　大乗仏教の諸思想の中で、どれが中国思想と一番関わりを持ったのか？　在俗の中国人一般は、大乗仏教のどの思想にもっとも惹かれたのか？　大乗仏教が、一時期だけではなく、現代まで残した思想的影響には何があるのか？　要するに、大乗仏教と中国思想との交渉・影響関係の歴史をここではたどってみるのである。

資料の選択　ただし、右のような大きな設問は、拠り所とする資料の選び方によって、答えは違ってくるものである。それではこの場合、どのような資料が適切であろうか。

普通には、『肇論』や『弘明集』や『仏祖統紀』など、大正大蔵経で言えば史伝部の収める文献が利用されるものである。確かにそれらは、外来のインド仏教と中国思想との比較論であるから、好個の資料ではある。しかし、それら

はいわゆる各論に相当するものがほとんどで、しかも仏教界の立場から編集されている。中国人一般の立場から、もっと広く仏教を総論した資料がここでは欲しいところである。それは、何であろうか。

それは何よりもまず、正史の記事であろう、と私は考えている。正史は歴代王朝の公式の記録であり、いわば最大公約数の当時の考え方を示すものである。したがって、仏教思想に言及した記事を正史の中から拾い集めてみるならば、世俗の中国知識人（具体的には、官僚士大夫）の仏教観がその中に窺えるわけであり、外来の宗教を中国人自身はどう見ていたのか、そのかなり代表的な意見を知ることができるであろう。

もちろん、正史にも出来・不出来があり、他の文献で補訂すべき場合もあろう。正史より優れた史書の存在する場合もある。しかし、いずれにせよ正史を無視して論ずることはできないのであって、本章の課題のような場合は特に然りである。そこでここでは、正史を基準にして、設問に答えて行くことにしたい。

二　『隋書』経籍志の仏教観

『隋書』経籍志と『魏書』釈老志　正史の中で、仏教に関して一応の概観を試みた文章としては、『隋書』経籍志（以下、隋志と略す）の中の「仏経」の部を、まず第一に挙げねばなるまい。『隋書』は唐の貞観十年（六三六）に出来たが、元来「志」の部はなかった。その後、于志寧らが梁・陳・斉・周・隋の記事を合わせて『五代史志』にまとめ、別に単行していたのであるが、唐の高宗の顕慶元年（六五六）に長孫無忌らが献上して『隋書』の中に編入され、現在見るような形式になったのである。したがって、隋志は、隋代だけに限らず南北朝期の文化の状況を覆っているの

であって、その意味で「仏経」の部は、いわば七世紀に書かれた中国仏教史概説の観がある。これを読めば、唐代の七世紀に、中国知識人が仏教をどのように見ていたか、おおよその傾向は見てとれるはずである。

その隋志・仏経の部が参照にした資料の中に、『魏書』釈老志（以下、釈老志と略す）がある。この釈老志は、魏収が北斉の文宣帝の天保二年（五五一）、勅命によって選述したものである。北魏の朝廷と仏教・道教二教との関係については、もっとも信頼し得る文献だとされる。(2)

そこで、右の隋志と釈老志とを併せ読めば、六～七世紀の士大夫階層が外来の仏教についてどれほどの知識を有し、どの程度に理解していたかが見てとれるはずである。

とはいえ、現代の仏教史の知識から見るならば、この二文献は決して当時の仏教界を公正に描いているとは言い難く、偏りも脱落もある〝仏教史〟ではある。しかし、それであるからこそなおさら、この二文献は六～七世紀の在俗の知識人社会が懐いていた仏教観をよく反映している資料と言えよう。

仏教思想関係の記事　さて、隋志・仏経の部から、大乗仏教と否とを問わず、仏教思想に関する記事を項目にまとめて、つぎに列挙してみよう。仏経の部は、釈迦の生涯や仏教東流の系譜などの歴史叙述も含んでいるが、それらはここでは直接関係がないので触れず、思想関係の文章だけを抽出してみる。それを適宜、釈老志の対応箇所と比較しておく。

1　一切種智を覚悟（さとら）しめるのを「仏」と言い、漢訳して「浄覚」と言う
2　精神は不滅である
3　劫（無量劫、小劫）

4　七仏、弥勒出世
5　四等の果（須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢）と菩薩
6　正・像・末の「三等」（正法五百年、像法一千年、末法三千年説）
7　僧は二百五十戒、尼は五百戒
8　「俗人で仏法を信憑する者は、男を優婆塞と曰い、女を優婆夷と曰う。」――→在家信者と五戒
9　涅槃を訳して滅度とし、また、常楽我浄と言う
10　大乗と小乗の違い（詳細は後述）
11　仏経の三部（大乗・小乗・雑経）と疑経

右の項目について、いくらか説明を補足するならば、釈老志は、仏を「浄覚」と漢訳する点で1と共通するが、この浄覚という訳語は珍しく、北斉の仏教界の新訳語をとりあげたものであるらしい。(3)

2の「精神不滅」を釈老志は「三世にわたって、識神は常に不滅である」とし、すぐに続けて、「凡(およ)そ善悪を為せば、必ず報応あり」と述べ、「神明をみがいて行けば、〔輪廻転生から離脱して〕無生を致し、仏道を得る」と説明する。隋志も「修習を積んで、精神が清浄となれば、それが仏道である」と説くのと、ほぼ同意見である。

しかし、5の「四等の果」と6の「三等」（いわゆる三時説）、11の疑経を、釈老志は載せないのは注目される。

その逆に、釈老志にはあっても、隋志には見えない仏教思想もあるが、繁雑になるのでここでは深く立ち入らない。

ともあれ、隋志を中心にすえて、それと重なる釈老志の記事を見て行くと、中国の在俗知識人の一般的な仏教観を右の十一点の中に見てとれるのである。隋・唐の仏教も、このような仏教観の上に発展して行くものである点で、注意を要するものである。(4)

背景の経典　これら十一点の思想の背景にある仏典は何なのか？　この問題については、すでに塚本善隆訳註『魏書釈老志の研究』で多くが判明しているが、そこにいくらか私見を混えつつ述べれば、つぎのようになる。

もっとも、その多くは広く仏典に見出せる思想であり、**5**の四果は声聞乗の思想であるから、それらは省略して、右の十一点の中からは特殊な項目だけを選んで問題にすることにしよう。

その第一は**1**の「浄覚」であって、北魏の菩提流支訳の世親撰『十地経論』の巻一（五〇八年訳出）が恐らくは根拠であろう。[5]**6**も、「三等」という表現、また、末法を三千年と見る解釈の点でユニークであるが、出典はまだつきとめていない。

9において、涅槃を「常・楽・我・浄」の四徳で解釈する点も特殊であるが、北涼の曇無讖訳『大般涅槃経』巻二と巻二三[6]とに根拠がある。涅槃経は仏陀が最後に説かれた教えであると考えられ、常・楽・我・浄の四徳こそが涅槃経の特色とされ、この有無が、大乗のめざす涅槃と小乗の志す涅槃との分岐点と考えられたのであった。[7]

この他、「七仏」や大乗・小乗の差などについては、『法華経』などの大乗仏典に広く見える説であるが、とは言え、隋志・仏経の部の筆者は、それぞれの仏典を読んでそこから直接引用したわけではあるまい。当時の一つの知識として知っていたか、あるいは、仏典から主要な教説を抜粋した書物があって、そのような第二次資料から引用したのかもしれない。

そのように想像できる一つの理由は、隋志と釈老志が述べる仏教の大要は、実は東晋袁宏（三二八―三七六）の『後漢紀』巻十にその原型を見出すことができるからである。それはつぎのようである。

仏は、漢には覚と言う。群生を悟らしめんとするなり。その教えは、修善（善を修める）慈心をもって主となす。

殺生せず、専ら清浄に務む。その精〔最も優れた〕なる者を、号して沙門となす。沙門とは、漢には息心と言う。蓋し意を息め、欲を去りて、無為に帰せばなり。また、以為く、人は死すとも、精神は滅せず、隋いて復た形を受く、生時に行なう所の善悪に、皆な報応あり、と。故に貴ぶ所は行善・修道にして、以て精神を錬えて已まず、以て無為に至りて、仏たるを得るなり。(後略)

精神の不滅を説き、輪廻転生と報応を説き、仏教の主眼は行善・慈悲心にあるとするところなど、隋志と釈老志とに共通する思想である。四世紀のこの『後漢紀』と隋志などの文の共通点を見るならば、一般の中国人が外来の仏教思想の中で何に注目したかがよく判るのであるが、その問題はすぐ後で改めて述べることにして、つぎには、隋志の記述の中の問題点に触れておかなければならない。

隋志と釈老志との問題点　それは、現在の中国仏教史の常識から見た場合、隋志と釈老志とには何が欠落しているか、という問題である。まず僧名で考えてみるならば、竺法護、仏図澄、釈道安、鳩摩羅什、法顕、菩提留支その他は出てくる。しかしながら、僧肇、竺道生、吉蔵、智顗、曇鸞、菩提達摩は出てこない。廬山の慧遠にしても、道安の弟子として言及されるのみである。

ということは、『肇論』や頓悟成仏説、三論宗、天台宗、『往生論註』、浄土教思想、禅などという、現行の中国仏教史では極めて重要、不可欠な事項が、隋志と釈老志との筆者の視野には入っていなかったことを意味するのではあるまいか。

僧名に関連して、教理面で考えてみても、空や十二因縁、結集、般若思想、教相判釈、沙門不敬王者の問題などの重要なテーマにも、筆者は触れようとしていない。前述のように、隋志と釈老志の二資料が隋・唐以前の仏教にたい

する中国人の見方を代表しているとするならば、このような欠落は十分注目するに価しよう。

とはいえ、これらの事項や重要な人名が載っていないからといって、筆者がそれらをまったく知らなかったためなのかどうか、推測は今では難しい。欠落から言えることは、筆者を含めて当時の知識人階層が、(僧侶の世界は別として)それらの事項を仏教思想のテーマとしては重要視していなかった、少なくとも、冒頭に列挙した十一点よりも関心が薄かった、ということぐらいであろう。

しかし、仔細に見るならば、欠落している僧名や事項の多くが、大乗仏教に関連している。とすれば、ここの課題にとって右の欠落は軽々に見逃しておくことはできない。そこでつぎには、隋志・仏経の部に見える大乗仏教観を見ることにしたい。

三　隋志の大乗観

隋志筆者の主要関心事　先に挙げた第10の「大乗と小乗の違い」を、改めて詳しく述べるならば、

初め、釈迦、説法するに、人の性・識・根・業、各差(おのおのたが)うを以て、故に大乗、小乗の説あり。

という文章である。大乗仏教では「菩薩」を高く位置づけるものであるから、菩薩についての説明も見るならば、「四等之果」という変わった表現でまず「四果」を挙げたあとで、

羅漢に至る者は、則ち生死を出入し、去り来り、隠れ顕われ、しかも累をなさず。阿羅漢已上、菩薩に至る者は、深く仏性を見て、以て成道に至る。

と述べている。この解釈の点では釈老志を参照してはいないようであり、[8] 大乗思想の本質からはずれた説明になっているようである。つまり、大・小乗の違いを、目的〔自利・利他〕の差ではなく、程度の差でのみ理解しているからである。

大乗・小乗の経典としては、「維摩、法華、成実論、金光明、泥洹」を「大乗之学」として挙げ、「十誦律、長阿含経、四方律、増一阿含経、阿毘曇論」を「小乗之学」としている。

『成実論』を大乗の学とする点では、隋志は梁以前の『成実論』の見方を継承しているのかもしれないが、[9] いずれにせよ、大乗と小乗との区別の説明は不十分、もしくは曖昧なのである。

それは何故か？ 第一の理由は、一般士大夫にとって、大・小二乗の理論的違いを理解することは難しかったからである。その一証としては、劉宋、五世紀前半に劉義慶が編んだ『世説新語』文学篇（37）につぎのような逸話が見える。邦訳[10]によって示すならば、

三乗は仏家の難問であるが、支遁はこれを分類整理して三乗の意義を明らかにした。人々は高座の下でそれを聞き、皆理解できたと思ったが、支遁が高座を下りてから、自分たち同士で考えを述べてみると、二乗だけならよくわかるのだが、三乗になると混乱してしまった（あるいは、応答の二度目まではわかったが、三度目になると意味が混乱した、の意）。今の解釈は弟子の伝えたものであるが、なお完全にはその意義を尽くしていない。

これが五世紀前半の状況であるから、隋志の社会にも合致する。

理解が困難であったという理由の他には、大・小二乗の理論的違いを的確に示さねばならないという問題意識も必要性も、隋志の筆者にはもともとなかったという理由が考えられる。仏教理論の解説書ではなかったのであるから、隋志の筆者にとっては、明確に区別して説明する必要はなかったのである。理論的困難も、それに加わったことであ

ろう。

それよりも、筆者にとっての主要関心事は、一般の生活に関係する仏教思想なのであった。そのことは、先に列挙した十一項目を改めて眺め直してみればよく判ろう。3と4はこの世界の崩壊と再生とを説くのであるし、6の正・像・末の世の移り変りも、末法の世では「年寿が次第に短くなる」からこそ、注目されているのである。

筆者が、身近の関心事から仏教を概観している態度は、2の「精神は不滅である」とする説を、仏説の代表であるかのように最初にもって来ている文に、特に顕著である。

「精神不滅」の説　先に『後漢紀』巻十で見たように、中国では、仏教は精神の不滅を説く教えだとして、早くから理解されていた。すなわち、肉体は滅んでも精神は不滅である、したがって、形〔肉体〕を再び授かれば再生できるが、生前の善行・悪行の如何によって応報に違いが生れる、したがって、常に善行にはげまなければならない、と説明されている。

中国の仏教徒は三世にわたる精神の不滅を信じ、神滅を奉じる儒者と論争し、いわゆる「神滅不滅」のテーマは、東晋、南北朝の大きな論争をひきおこす種であった。隋志もそっくり神不滅の立場を継承して、「人身には生死の異いはあっても、精神は恒に不滅である。今のこの身も、実は無量の身を経過してきているのである」と述べるのである。

古代から中国人は、不老長寿の仙人の存在を信じ、仙人たらんことを夢みてきたものである。たとえ死ぬことがあっても、肉体も精神もこのままで別世界に移ることを願うのである。そのような中国人にとって、精神不滅の教義は魅力的であったに違いなく、その説が仏教へと中国人を引き寄せた一原因でもあったろう。[11] であるからこそ、隋志も釈老志も共に仏教の一特色としてその説を挙げたのに違いない。

四　五戒の受容

不殺生戒の重視　隋志の作者、ということは、六、七世紀の士大夫社会にとって、大・小二乗の差異は、前節で述べたように、実は、現代の日本人が問題にするほどの大きい関心事ではなかった。その差異を区別しようとしているのは、この我々である。であるとするならば、「中国思想と大乗仏教」という課題に答えるためには、我々が隋志・仏経の文中からそれに合う事項をとり出してみなければならない。

そこで、再び前掲の十二点の思想に戻ってこの課題に合う事項を探すならば、8の「在家信者と、彼等の奉ずる五戒」がそれに当るであろう。

五戒は、言うまでもなく、不殺生、不偸盗、不邪淫、不妄語、不飲酒の五つの戒である。隋志ではこの「五誡」を列挙するだけで他に説明は添えていないが、その他の正史と比較してみると、五戒の中でも第一の「不殺生戒」が、中国人の注意を引き、そして、中国思想に一番影響を残したようである。

先に引用した『後漢紀』巻一〇の文がその一証である。そこでは、「仏の教えは、修善の慈心を主となし、殺生せず、専ら清浄に務む」と述べていた。この文が隋志の原型であることはすでに述べたが、つまりは、慈悲心と、不殺生とが仏教の主要な教えとされているのである。さらには『後漢書』襄楷伝を見ても、「(黄老・浮屠の)この道は清虚にして、無為を貴尚し、生を好み、殺を悪む」とあり、やはり不殺生を仏教の中心教理の一としているのである。

これによって見ても、他の倫理にまして不殺生戒が、中国仏教の始めから重視されていたことが判るであろう。

事実、「五戒」という語は、中国仏教の始まりからすでに見えるのである。訳経では、後漢、安世高訳とされる『仏説九横経』[12]がもっとも古い出典であるらしく、次いで、後秦、仏陀耶舎訳の『長阿含経』巻二と『四分律』[13]、東晋、帛尸梨蜜多羅訳『灌頂経』巻十二[14]に見えている。

不殺生戒は万人に課せられる戒であるから、ひとり大乗仏教に限るものではない。したがって、「五戒」（不殺生戒）だけで大乗仏教を代表させることはできないのであるが、しかし、大乗の戒律の「十重禁戒」が筆頭にそれをすえるように、大乗ではことさら不殺生を強調するのである。それに、五戒は在家の戒である。それであれば、隋志が記す8の「在家信者と、彼等の奉ずる五戒」の項目は、まさしく大乗仏教と中国思想との両方にかかるテーマと言えよう。隋志（そして釈老志）に五戒が載っているということは、一般中国人が（大乗）仏教を考える場合に、まず想起するのは「五戒」（不殺生戒）だという事実を反映するものである。

隋志や釈老志ばかりではない。すでに二例を挙げ、また後文でも示すように、その他の正史の記事で頻出する仏教思想は、実は「五戒」なのである。それだけ、中国人一般の生活に五戒の思想は浸透し、重視もされていたわけである。

しかもさらに重要なことは、他の十項目の思想と違って、五戒は、いつの時代にも重視されてきたという事実である。

それに較べれば、空とか般若とか如来蔵、華厳の世界などの（大乗）仏教思想は、在家の知識人にとってはほとんど無縁の代物なのであった。それらは大乗思想そのものとしては重要であるから、学僧の議論や注釈の対象になり、そのようなさいには、中国思想にも言及し、これと比較することもあった。「空」と「無」との比較（正確に言えば、対比）の議論などは、その一例であるが、それを通して中国の「無」の思想が変化したわけでもないので、しょせん

は議論のための議論で終わってしまった感がある。中国の士大夫階層にとっては、僧侶の世界で展開されるだけの、自分らの実生活とは無関係の議論、いわばどうでも良い論争に見えたことであろう。

しかし、五戒の思想は、決して無関係ではなかったのである。そこでつぎには、知識人の思想と生活とに現実に影響した「五戒」の形迹を、改めて辿ってみることにしたい。

五　不殺生戒の伝播

不殺生戒の実践　「五戒」の中でも不殺生戒が、在俗の中国人一般には一番大きい影響を与えたのである。その例は、天子の祭りにまず現われてくる。

中国古代から近代まで、祭祀には動物の犠牲を捧げるのが通例であった。天地・山川を祭るのは、中国の天子、諸侯の役目であったが、『史記』封禅書が示すように、祭りの犠牲には牛・羊・豚が供せられ、「三姓」とか「一牢」とか呼ばれたものである。屠殺してから皮をはいで供えられた。祭りによっては、若駒も犠牲にされ、悪鬼が町へ侵入するのを防ぐために、町の四方の城門に犬をはりつけにすることもあった。

孔子とその門弟を祭るいわゆる「釈奠（せきてん）」でも、犠牲を供えるのが例であり、現代でも、台湾の孔子廟などでその光景は見られるものである。

ところが、そのような犠牲の習慣が廃せられた時期がある。すなわち、南北朝時代から隋唐へかけての一時期であり、それは実に不殺生戒の影響によるのである。

例えば、五世紀末、南斉第二代の武帝の場合がそれである。禅霊寺という仏教寺院を建てさせるほどの信者であった武帝は、いまわのさいに遺言し、祭祀には犠牲を用いるな、と命じている。[15] 生前でも、犠牲を殺すことを欲せず、菜食主義であった、と伝えるのである。[16]

六世紀前半の梁の武帝は、中国の皇帝中、最大の仏教信者であったと評せられるほどの人物であったから、宗廟には「蔬果」（野菜・果物）を供え、犠牲の代りに「麵」（小麦粉製の食品）を用いたのであった。

不殺生戒を守れば、肉食や焼畑農業も禁じなければならないであろう。六世紀後半の北斉、文宣帝のとった態度はそれであって、天保七年（五五六）には、慈悲に背くとして肉食を断ち、一二年後の五五八年二月には、詔を下して、正月に「燎野」するだけで、他の時期には、「昆虫草木を損うから」火を使ってはならない、としているのである。

不殺生戒保持の理由　仏教の不殺生戒を奉じて殺害を禁じた話は、右のほかにもまだ見出すことはできるが、ここで問題にしたいのは、五戒でもとりわけ不殺生戒を、何故かくも重んじたのか、ということである。その理由を思わせる逸話がつぎである。

東晋の恭帝は、元熙（四一九年）という年号の一年間だけの在位で、東晋最後の皇帝であるが、宋の反乱軍が宮廷に乱入し、毒薬をさし出して自殺を迫った時、つぎのように言ったと伝える[17]――

帝、飲むを肯ぜずして曰く、仏、自殺する者、復びは人身を得ず、と教えればなり、と。

そこで兵士は、帝を盾でもって押しつぶして殺したのであるが、実はこれと似た話は、この恭帝を殺したと同じ劉宋の代になって、劉義康の伝記[18]にも出てくるのである。

さて、不殺生戒を守る理由は、右の恭王の言葉の中に出ている。つまり、生れ変ってくる時に、再び人間としての

身体を得ることができない、と信じているのである。「人命を奪えば、死後は地獄・餓鬼・畜生の三悪道に生れ変る。人間にたとえ生れ変ることができても、多病短命である」と仏教は教える。また、北魏の後半期（四六〇年頃）に作られた『提謂波利経』は、五戒を持すれば人に生れる、と教えているのである。[19] あるいはまた、中国仏教の初期の三世紀、呉の康僧会は孫皓に「五戒」を授けて病気を治した、とも伝える。[20]

要するに、不殺生戒を守る理由は倫理観念からではなくして、現世利益的な、自己の利益のための戒の保持なのであった。そこに、外来の（大乗）仏教にたいする中国人の特殊な考え方の例が見えるのであるが、しかし、そのような因果論があったればこそ、五戒の中のとりわけ不殺生戒が中国人一般に浸透したのであろう。

中国本土のみならず、不殺生戒は、国外の西域でも重んぜられていたようである。唐代、七世紀の道宣が編んだ『続高僧伝』の巻二七、釈道休伝の中に、[21]「西域の僧は木綿の袈裟をまとい、絹物は〔蚕を殺して作るものであるから〕決して身につけない。亀茲やコータンの諸国では、飼い蚕を殺さずに綿を取る」という記事が残っている。実際、仏教信仰の影響によって、繭は煮ないで、蛾が飛び出した後の繭をくだいて、綿だけとるという手法が、麹氏高昌の時代（五―七世紀）まで行なわれていたそうである。[22]

六　八斎戒の伝播

「八関斎会」の普及と存続　不殺生戒は、どのような場を通して一般人の中に広まったのであろうか。まず皇帝や諸侯、士大夫などには、「唱導」という場があった。それは、学僧が高座に昇って、仏教教理を平易に

説法する会合のことである。その始まりは、ふつう、廬山の慧遠（三三四―四一六）だとされているが[23]、慧遠から急に始まるはずがなく、私見によれば[24]、その師の釈道安にすでに萌芽はあったのである。この「唱導」という場は、唐代には「俗講」（俗人を聴衆とする説法）へと変って行く。

他方、一般の人士はどのような場で五戒や不殺生戒などを知り得たのであろうか。資料が少ないので明らかには判らないが、その大きな機会は、「八関斎会」であったことであろう。この集会はインドに起源するのであって、中国仏教のごく初期から移入され、しかも現代の中国人社会へと受け継がれ、生き続けてきている行事である。

それは、八つの戒を守って、一ヶ月に六回（8・14・15・23・29・30の日）、早朝から翌日朝までの一日一夜、精進潔斎の生活を送る会合である。その「八戒」とは、前節までに述べた在家の「五戒」に、第六戒として、「花で身を飾ったり、香水をつけたりしない。歌舞・音曲を聴いて楽しむことをしない」、第七戒「地上に敷いたベッドにのみ臥して、高床に寝ない」、第八戒「昼以後、食事をとらない」、という三つの戒を加えたものである。

もっとも、「八戒」となった場合には、在家の五戒の中の「不邪淫戒」は「不淫戒」、つまり絶対的禁欲にと変る。ということは、実際には、出家者（僧）に近い持戒の生活になることであり、在家者であっても、八戒を受ければ、一日一夜だけ、出家者と同じ暮らしをするのである。

八関斎そのものについて論ずる必要はここではないので、詳細は省略するが、前述のように、中国でそれが長い歴史を持って存続している事実は注意しておかねばならない。すなわち、後漢の楚王英の最初の奉仏も、実はこの八関斎会の場ではなかったか、と論じられるほど中国での始まりは早いのであり、東晋、簡文帝の咸安元年（三七一）、つまり鳩摩羅什の来華以前に、朝廷でも催されている。白楽天は九回もこの斎会に参加したという。

道教へも影響を及ぼして、『雲笈七籤』巻四〇には、劉宋、五世紀の陸修静の作とされる「受持八関斎文」が残っ

ているほどである。[25]

現代でも中国人社会では行なわれていて、一九七九年十二月十九日に、マレーシアのペナン仏学院の本堂裏右の壁に、つぎの講義掲示があることを私自身、実見している。

Attanga Sila, Eight Precepts (Pat Kuan Chai)

つまり、「八関斎」のことである。パーリ語と現地中国語との二重表記が示すように、現代の華人青年団へ宛てての掲示である。

その上また、南マレーシア仏青研修キャンプに偶然参加した席上でも、やはり八関斎戒が華人の在家仏教信者に授けられている事実を私は見聞している。[26] 本土を離れた遠隔の地に存続するこの斎会の力強さに驚いたものである。

このように長期にわたって八関斎会が催されてきたという事実は、それに伴って、五戒が、そして不殺生戒が、その間に絶えず説かれてきたことを意味しよう。八斎戒でも、不殺生戒はやはり冒頭に来るのである。

本章の冒頭で提示した問題、すなわち「大乗仏教は中国思想に何をもたらしたか」へのまず第一の答えは、「不殺生戒」の思想がそれであろう、とする私の考えは、この八関斎会が現存するという事実、また、道教という他宗教へ八関斎を介して不殺生戒が流入したという歴史によって、確実な傍証を得たようである。

七　仏教僧への見方

〝予言者〟にみられた仏教僧　前節までは、『隋書』経籍志の仏経部から出発して、中国人士大夫は仏教のどの教説

に惹かれたのか、(大乗)仏教から何を得たのか、という問題を時代的にたどってみた。これまでに判ったところでは、知識人を含む在俗の人々にとって、大乗仏教の説く「空」や中観、華厳など高度の思想は、ほとんど無縁の代物なのであった。

それでは、そのような(大乗)仏教を奉ずる人々、それを実践する人々、つまり宗教者、僧侶については、中国人一般はどのように見ていたのか、前節までに関連して、この問題にも触れておかなければならない。

この問題についても、まず第一には正史の見方を参考にしなければならない。

ただし、正史には、仏教史の僧伝に当る特別の章はない。僧伝に触れるのは、『晋書』では芸術伝、『宋書』で隠逸伝、『南斉書』高逸伝、『梁書』処士伝、『隋書』芸術伝、『周書』芸術伝、『北史』、『魏書』術芸伝の各伝である。『隋書』や『魏書』のように隠逸伝、逸士伝が別に立てられていて、そこでもいくらかは仏僧に触れる場合もある。また、右のような列伝以外の章にも、もちろん、僧侶の関係記事は散見する。

さて、これら僧伝を記す各列伝の題名を一覧しただけで、僧侶が中国史で歴代どのように見られ、扱われてきたのか、すでにおおよそ見当がつくのではなかろうか。つまり、「芸術伝」とか「高逸伝」とかの分類テーマが、すでにその見方を象徴しているのである。

正史芸術伝の「芸術」は、現代でいう fine arts, beaux arts の意味ではない。『隋書』巻七八の芸術伝の序を例にとるならば、卜筮、医巫、音律、相術などに通じ、「占侯算暦之術」(盧太翼伝)に長じることをいう。それらの技法の中心は、要するに〝予言〟、占いである。右に挙げた各伝には、占いによって予言が適中した逸話を多く載せる。そこに音律に達した人物が出てくるのはそぐわぬ感じがしようが、その人物は音声を聞いただけで亡国の前徴を悟った、という話になっている。やはり同じく〝予言〟に属する技術の記事である。

さて、その芸術伝の中に仏教の僧侶は入れられているのである。芸術伝は『晋書』が初例であるが、そこに仏図澄、単道開、鳩摩羅什らの伝記は載っている。仏教側では『高僧伝』に収めてその高徳を讃えられる僧が、一般社会からは単なる異能の持ち主としか見られていない、その相違に注目しなければなるまい。

その相違は、『晋書』芸術伝と『梁高僧伝』の記事を比較対照して見るならば、さらに一層歴然としてくる。後者は、漢から梁までの高徳の僧を業績ごとに十種に類別している。その中の「訳経」に鳩摩羅什は入れられていて、「大乗で教化し」、「大乗を雅より好んだ」と記されている。ところが『晋書』では、羅什は仏図澄や単道開ら「神異」の僧と同じ「芸術伝」に並べられて、しかも彼が「大乗を雅好した」という文は見えない。仏図澄にしても、石勒は仏教の理論が判らないので、「道術」を使って実演してみせたのだ、と『高僧伝』は書くのにたいして、『晋書』にはそのような説明はない。つまり、仏教者側の『高僧伝』と、一般人の書いた『晋書』とを比較対照してみるならば、前者にあった宗教者の側面が後者では消されるか認められていないのであり、呪術などの異常な能力の持ち主としてこそ、僧は一般社会には歓迎されていたことが判るのである。

八　唐以降の正史の傾向

唐朝七〜八世紀以降の正史　隋からあと、唐朝七〜八世紀以降の一般士大夫の仏教観はどうか？　これまでの例にならって、それを正史の中に窺ってみることにするならば、第一の資料は『旧唐書』経籍志、『唐書』芸文志の中の道家・釈家類である。

しかしながら、新・旧両唐書ともに、隋志ほどには当時の仏教観を語ってくれない。そこに記されるのは、仏教にたいする議論として、南斉顧歓の『夷夏論』、隋・唐へかけての法琳の『弁正論』、『破邪論』など、また高僧伝の類、そして、隋費長房の『歴代三宝紀』や唐道宣の『大唐内典録』といった史伝などが多い。仏典そのものとなると、論に『大乗起信論』と『大荘厳論』、それに『倶舎論』とそれらに関係する著作、律に『菩薩戒義疏』、『四分律』とそれらの注疏ぐらいであり、経には、『華厳経』『維摩経』『涅槃経』『法華経』『金剛般若経』の注疏が見えるだけである。とりわけ『金剛般若経』に関する著述の多さが目を惹く。それにたいすると、『般若心経』についての註釈類は皆無と言って良いであろう。

それと同様に、大乗経典として当然引用されて良いはずであるのに記載が無いのは、大品・小品の『般若経』であり、『勝鬘経』も、末法思想に連なる『大集経』も見えない。とりわけ注目したいのは、浄土教経典が記録されていないことである。その理由は判らないが、ともあれ、以上が、正史の伝える唐代仏教の姿である。逆に言えば、新・旧両唐書しか読まない士大夫は、唐代における中国浄土教の大きさなど、まったく想像不可能となるのではあるまいか。

宋代の正史　それでは、宋代の様相はどうであろうか。『宋史』は、元の至正五年（一三四五）に完成しているが、芸文志は巻二〇二～二〇九の八巻にわたり、そのうち、巻二〇五、二〇八には、特に仏教書名が多い。春日博士[27]が述べるように、その仏教資料について一言すれば、唐以後の新資料が断然多く、また、禅籍夥多、蔵外資料続出である。その限りにおいては、〝まさに従来の経籍志、芸文志とは、様相一変、中国仏教史が新時代を迎えた感〟が与えられはするのであるが、しかし、大乗仏教の経典の使用例のみで見るならば、唐代とそれほど様変りがしたようにも私に

は思えない。そこで関係著述の多いのは、やはり『金剛般若経』をもって第一とする。つぎは『華厳経』関係であり、『首楞厳経』がそれに続く。玄奘訳『般若心経』と、その法蔵疏と懐深注とが始めて著録されるのが珍しい程度で、あとは、『維摩経』『大乗起信論』が見えるのは、前代と同様なのである。

ここでもまた、『蓮社十八賢行状』一巻が見えるだけで、唐以降の浄土教関係の著述が皆無である事実は、まことに奇怪である。

元代・明代の正史　『元史』に釈老伝はあるが、チベット仏教の叙述にほとんど終始している。

明代については、『明史』巻九八の芸文志・釈家類によって言うならば、やはり『金剛経』がもっとも愛好されたらしいことは、その注釈類がふえていることから知られ、また、『楞厳経』の注解も飛躍的に多くなっている。明代になると、玄奘訳『般若心経』の註釈類も飛躍的にふえているのであるが、その現象は芸文志からは窺えない。浄土教に関しては、大祐の『浄土指帰』二巻と袾宏の『弥陀経疏』四巻が見えるだけで（どちらも続蔵経に現存）、相変らず禅籍が一番多くの量をしめている。

九　おわりに

正史からみた仏教の特徴　僧侶ではない一般中国人士大夫が、大乗仏教のどこに惹かれたのか、彼らに仏教は何を与えたのか、という問題を中心にして、「中国思想と大乗仏教」という表題を考えてきた。

それを考えるための資料としては、歴代の正史の経籍志と芸文志とを利用した。そこに、中国人士大夫の仏教観が集約して記録されているはず、と見たからである。正史によっては偏りや不正確さはたとえあるにしても、正史の記録を無視して仏教者側のみの史伝で問題を見たのでは、在俗の士の考えは判るまい。

ただ、正史の記録は、大乗・小乗の区別ははっきりと立ててはいない。一般人にとって、その区別は必要でなかったからである。

それがために、本稿では〝大乗〟だけに限って考察を進めることは難しかったが、資料の性質上、それはやむを得ないことであった。

考察の結果については、ここでは繰り返さない。ただ、あまり言われないこととして、新・旧両『唐書』以降に浄土教関係書が稀有という事実は、改めて注意しておきたい。

それにたいして、唐以降で圧倒的に多く収集、記録されたのは禅宗の典籍であった。それは、唐代以降の一般士大夫にとっては、大乗仏教の中では、他のどれよりも禅宗が、もっとも魅力的、重要な思想に見えたことを象徴するものではあるまいか。

高度の思想を説く長大な他の大乗経典は、あくまでも僧界内の存在でしかなかった。要するに、ついに一般士大夫の思想にはほとんど何も与えなかったのである。在俗の士で、興味を覚えて仏典をひもとく人がいたとしても、その結果、日常生活が変化するわけではなかったであろう。それは、日本人一般と仏教思想の関係と同様である。

本稿では、大乗仏教と中国思想の交渉関係を、在俗の立場から、王朝ごとに大まかに辿って眺めてみたものである。このような歴史的社会的見方を離れて、両方の思想構造だけを較べてその異同を論ずることも、本題の求めるテーマにはなろうが、それは〝各論〟になる。全体を見通す総論を書くべき本稿では割愛した。

(1) 比較研究では、その方法が何よりも重要である。主観的・恣意的方法からは、偏った、一方的な結論しか出てこない。方法の問題点については、拙稿の「比較研究の限界」(『理想』五三九号、昭和五三年四月号)と、「比較思想とは何か」(峰島他編『比較思想のすすめ』ミネルヴァ書房、昭和五四年六月、所収)を参照。

(2) 塚本善隆『魏書釈老志の研究』(昭和三六年三月、京都・仏教文化研究所)、九頁。以下、釈老志については、この塚本訳註に多く依るので、「塚本訳註」という略称を用いることとする。

(3) 塚本訳註、七節(九二頁)註①参照。

(4) 同右、十八節、一四六頁。

(5) 同右、七節(九二頁)註①参照。大正二六、一二七下。

(6) 大正二二、三七七下、五〇二中。

(7) 塚本訳註、十三節、一二六頁。

(8) 釈老志は「三乗」をたて、小乗＝初根人＝声聞＝行四諦法、中乗＝中根人＝縁覚＝受十二因縁、大乗＝上根人＝修六度、という図式を示す。塚本訳註、十一節〔解説〕参照。

(9) 平川彰『八宗綱要』上、二〇八―二一〇頁参照。

(10) 目加田誠訳著『世説新語』上(明治書院、新釈漢文大系76)、二七七頁。

(11) 塚本訳註。九節の〔解説〕も参照されたい。

(12) 大正二、八八三中。

(13) 大正一、一四下。同巻二二、六四〇中。

(14) 大正二一、五三四中、五三五下。

(15) 南斉書巻三、武帝本紀。なお、以下の数例は、呂思勉『両晋南北朝史』下冊、第二十四章第二節「仏教流通」から教えられた。

(16) 南斉書巻四九、王奐伝。

(17) 晋書巻一〇、恭帝紀。

(18) 宋書巻六八、彭城王義康伝。
(19) 塚本訳註、九節、一〇七―一〇八頁。
(20) 大正五〇、三二六上。
(21) 同、六八四中―下。
(22) 昭和五六年、唐長孺氏が学士会館で行なった講演「トルファン文書」に依る。
(23) 『高僧伝』巻十三、大正五〇、四一七下。
(24) 拙稿「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」(『大正大学研究紀要』第五十四輯、昭和四三年十一月、三二四―三二五頁)を参照。
(25) 道蔵№六八五、仕字十、十五丁左。
(26) 拙稿「マレーシア仏教管見」(五)(『東方界』誌、九三号、昭和五六年七月)に詳しくは書いておいた。
(27) 以下の文章は、春日礼智「仏教資料としての宋史芸文志」(『印度学仏教学研究』誌、昭和五八年三月、五二二―五二六頁)からも得ているところがある。

Ⅷ 西洋思想と大乗仏教

峰島 旭雄

一　視座のとり方

客観的なアプローチ　「西洋思想と大乗仏教」を論ずるにあたって、いくつかの論じ方があることを、まず指摘したい。

第一は、西洋の思想家が大乗仏教についてどのように発言し、どのように理解しているかを、客観的に述べる仕方である。たとえばショーペンハウアーやヘーゲルや、シュヴァイツァーが仏教ないし大乗仏教に関してどのように発言し、理解しているかなどを述べるのが、それである。この場合、これらの西洋の思想家が大乗仏教をどの程度までとらえて発言しているか、その程度いかんということで、一種の〈比較〉をなし、一般に西洋思想と大乗仏教とのかかわり方、そこからして西洋的な思惟と仏教的な思惟との対比ということも、なしうるであろう。

第二は、直接に西洋の思想家でなく、インドの思想家であって充分に西洋思想の理解を身につけている研究者による、西洋思想と大乗仏教との対比である。たとえばP・T・ラジュやT・R・V・ムルティによる試みがそれである。この場合、とりあえずつぎの二つのことを注記しておきたい。すなわち、まず、インドの思想家が、直接に西洋の思想家でないにもかかわらず、西洋思想と大乗仏教というようなテーマにかかわりうるのは、インドの思想風土・精神風土が一因であるということである。そこでは、アーリヤ民族の言語・思想を基盤としてしかも東洋であるという意味において西洋と東洋とがもともと交錯しており[1]、また現時点においても、インドの大学では西洋と東洋の別なく哲学が講じられ論じられ[2]、ヨーロッパないしアメリカの学界においてインド思想家・研究者がその意味で学際的に活動し

てもいるのである。[3] つぎに、このような対比の仕方においては、次章において取り上げられる「西洋人の大乗仏教研究史」においておそらく扱われるであろう局面ないし思想家（研究者）がオーバーラップしてくる可能性がある、ということである。相違点は、それが仏教学的研究（家）であるのに対して、ここで取り上げるのは、必ずしも仏教研究をプロパーな領域とはしない、西洋の一般的な思想家であり、かれらが思想ないし哲学としての仏教にかかわる場合である。[4]

主体的なアプローチ　第三に、このようにただ客観的に西洋思想と大乗仏教とを研究として比較対照するのみでなく、そこに比較対照をする当の主体をかかわらせ、それを西洋思想と大乗仏教とのまじわりの場とするという仕方も考えられるのである。[5] そのさい、かかる主体が「だれ」であるかはなんら制約されるものでないけれども、それが「わたくし自身」である場合も充分ありうるのである。そうであるならば、さきに、インドの思想家のさいに指摘したようなことがここでも当てはまることになる。すなわち、日本もまた西洋思想と（大乗）仏教とがまじわり存している思想風土・精神風土なのである。すでに先覚が指摘しているように、[6] 日本思想史として、それにおいてわたくしが生きかつ死する日本思想史において、西洋思想と（大乗）仏教とが比較対照させられざるをえないのである。西洋思想と大乗仏教という、ここに取り上げるテーマに関しては、じつは、このような視座、このような主体的な視座が根本であって、そこにはじめてこのテーマもまた意味を獲得するといわなければならない。

西洋思想と大乗仏教という問題の取り扱い方をこのようにしぼってくると、もはや西洋思想家を取り上げるのではなく、あるいは、西洋思想家を取り上げるにしても、もはやその人に重点がおかれるのではなく、その説そのものに重点がおかれることになる。ここに、あらたに、かかる問題の取り扱い方のもう一つのありようが提起される。それ

は、存在・超越（者）・人格・直観・弁証法等々の基本的な問題が、西洋思想と大乗仏教においてどのようにとらえられ、どのように論じられているのか、そしてそれら両者のとらえ方・論じ方にはいかなる関連（類似と相違）があるか、というようなことである。

このように、西洋思想と大乗仏教という問題の論じ方にいくつかの仕方があると考えられるのであるが、もとよりこれらは判然と相互に区分されているわけではない。西洋の思想家が大乗仏教についてどのように発言し、どのように理解しているかを客観的に述べる場合でも、そこにおのずから、その叙述に従事している者の主体的な関与が加わることは充分に考えられるし、あるいは、さきに挙げたような基本的な問題群がそこで、当然、それ自体としても論じられうるのである。ここでは、このような基底的な視角をまず前提したうえで、具体的には、第一にインド思想家による西洋思想と大乗仏教へのアプローチを取り上げ、ついで、西洋思想家である実存哲学のヤスパースの大乗仏教観について述べ、それらを通じて、右に挙げたようないくつかの基本的問題の取り扱いを通して、われわれ自身の課題としての西洋思想と大乗仏教の問題にいくぶんなりとも関説することにしたい。

二　カントと大乗仏教

ムルティの『仏教の中心哲学』第一に取り上げるインド思想家はT・R・V・ムルティであり、その著『仏教の中心哲学』によってもっぱら説述することにしたい。[7] それは仏教哲学に革命的な深化をなしとげた中観派の思想、その弁証法（dialectic）を吟味するものである。特にその第三部は比較哲学的考究に当てられ、大乗中観思想にたいして

は、西洋の思想としてカント・ヘーゲル・ブラッドリが取り上げられ、それぞれの弁証法が中観派の弁証法と対比されている。[8]

なお、そこでは、〈弁証法〉を筆頭に、絶対論・不可知論・独断論・経験論・合理論・観念論・実在論・単一神論・ニヒリズム・実証論・懐疑論などのイズム、アプリオリ・先験的仮象・存在・実体・時間・空間・霊魂などの諸概念が取り上げられ、吟味される。しかし、ここでは、順次に、カントと中観派、ヘーゲルと中観派、ブラッドリと中観派について述べることにしよう。

理性批判　ムルティは、カントも中観派もともに哲学上で批判主義（criticism）の立場に立つとする。カントにおける批判主義は、周知のように、それ以前の独断論と思弁的形而上学に反対するものであって、認識論上ではコペルニクス的転回をなしとげたといわれる。すなわち、人間的認識は対象に従いこれに一致するところに真なる認識として成立するのではなく、かえって対象のほうが主観の認識に従い、しかし単に恣意的にではなく先天的な基盤において対象が構成（construction）されるところに、真なる認識として成立するというのである。このようなカントの主張は、哲学史的に見て、かれに先立つヨーロッパ大陸の合理論（rationalism 理性論　デカルト・スピノザ・ライプニッツ・ヴォルフなど）の立場と、イギリスの古典的経験論（empiricism F・ベーコン・ホッブズ・ロック・バークリ・ヒュームなど）の立場とを、批判的に総合・解決しようとしたのにほかならない。ところで、このおなじことを中観派において見るならば、中観派もまた批判の立場に立つことが指摘されうる。中観派に先立っては、有我説（ātman tradition）と、無我論（nairātmya tradition）との系譜があり、中観派はこれらの両方を批判し、カント的にいってコペルニクス的転回をなしとげたのである。ムルティの指摘は、カントと中観派が単に先行する二つの対立する立場を調停したというに

どとまらず、そもそもそのような先行の対立的立場は〈理性における葛藤〉(conflict in Reason) であるとする。そして、この理性における葛藤を解決すべく批判がおこなわれる。理性批判はもはやそれ自体では理論ではなく、先行の独断的形而上学に加えてもうひとつの体系をつくろうとするのでもない。理性における葛藤を解決しようとする批判そのものがある意味では哲学なのである。

二元観批判　ムルティはまた、カントと中観派における〈二元〉の問題を取り上げる。カントにおいても、中観派においても、先行の二つの立場を止揚しているとはいえ、このような二つの立場――二元――がそこに含み込まれていることは、否定しえない。カントにおいては現象 (Erscheinung) と物自体 (Ding an sich) の二元が、中観派においては世俗 (vyavahāra, saṁvṛti) と真如・空 (tattva, śūnya) の二元が見出される。カントにおいても、中観派においても、理性における葛藤を解決するために理性批判がおこなわれるのであるから、両者において、哲学とはさまざまな哲学体系のうちに具現されている哲学的意識の批判ということになる。したがって、それはいわば哲学の哲学 (the philosophy of philosophies) であり、実在とは間接にかかわる。カントは経験を分析して、感性におけるアプリオリ (時間・空間) と、悟性におけるアプリオリ (カテゴリー) とを取り出した。この意味ではカントの哲学はアプリオリの体系ということができる。そして認識は、かかるアプリオリと感覚素材の多様とが結合するところに成立する。このようにして成立した認識は普遍性・必然性を有する。それは、時間・空間やカテゴリーのアプリオリが先験的主観のうちにそなわっていて、感覚素材の多様を整理して認識を成立せしめるからである。カントはカテゴリーはあくまで主観 (思惟) の形式であって、実在の形式ではないとする。この結果、カテゴリーの普遍性・必然性は単に現象界にのみ限られることになるのである。

絶対者の認識　カントがこのようにカテゴリーの使用を経験の限界内に限ったのは、先験的仮象を生じさせないためであった。このことは、カテゴリーの先験的観念性・経験的実在性という特徴づけのうちによくうかがわれる。ムルティは、この点が中観派に通ずると考える。中観派においては、すべての概念的規定を相対的なもの（空なるもの）と考え、これを経験の領域（世俗）に限るからである。このように、先験的仮象を生じさせないために、カテゴリーの使用は経験の限界内に限られたのであるが、それでも先験的仮象は生じうる。それは、われわれ人間のうちにそのような素質があるからである。果てしない争いの場としての形而上学の歴史がそのことを証明している。そのような先験的仮象を除去することは可能であろうか。ムルティは、カントはここで躊躇した希望のない口調で答えている、と批評する。そして、その理由として、カントが限界概念としての物自体（無制約者＝絶対者）の思惟は認めたが、物自体の直接的な認識を認めず、知的直観を拒否した点を挙げている。ムルティによれば、先験的仮象は避けられず、それの意識がある以上は、その前提として無制約者＝絶対者の意識がなければならない。そして、かかる無制約者＝絶対者については、肯定・否定・肯定＝否定のいずれの陳述もゆるされないが、そのような経験的認識の手だてとは異なった知的直観によってこれを捉えることはできる、というのである。カントは知的直観をあくまで拒否し、無制約者＝絶対者の問題は実践理性の領域へ転ずることによって解決しようとしたが、中観派は、インド思想の伝統に立って、この問題をあくまで知（ただし行と一なる）の立場から解決しようとした。われわれが無制約者＝絶対者を直接に認識しないのは、無明・見（dṛṣṭi）・執着・分別（vikalpa）のためである。このような外から心をおおう真実ならざる思惟形式、すなわち染汚を除去することによって、無制約者＝絶対者は直接に認識しうるのである。

理論と実践、哲学と倫理・宗教　ここでムルティは、正しくもつぎの点を指摘する。カントと中観派のこのような

相違はいかなる点に起因するのだろうか。それは、カントがあくまで西洋思想の伝統である理性と信仰、哲学と宗教の二元論に立ち、純粋理性と実践理性（ないし信仰）を分離したからである。これに対して、中観派の説く般若―空は二元ではなく一元であり、知識と信仰、哲学と道徳、哲学と宗教の対立を止揚しており、知・行・悟りが一体のものなのである。

右のようなムルティによるカントと中観派との対比は鋭いものがある。しかし、いくつかの問題点があることも否定できない。ムルティは、カントにおける批判は理性における葛藤の解決であるという点（たとえばアンティノミー）に重点をおいてとらえ、これをただちに弁証法であるとしているが、つぎに取り上げるヘーゲルの立場を弁証法と称するならば、カントの場合はその一歩手前であり、いわゆる弁証法そのものではない。これも、ムルティが中観派の弁証法とカント哲学とを突き合わせようとしたところに生じた、ひとつの厳密を欠く仕方であるといわなければならない。また、ムルティは、カントの有名な言葉「信仰に場をあけるために知識を止揚した」を引いて、カントにおける批判は、パラドクシカルなことであるが、独断論に資することになる、という。これはどのようなことであろうか。それはおそらく、信仰に場をあけるために知識を制限したことによって、その場が独断論の活動の舞台となることを意味しているのではなかろうか。カントの場合は、その場がじつは実践哲学の場となったのである。ムルティは哲学における理論部門と実践部門との関連が西洋と東洋とでどのようなあり方になっているかについて、つぎのように述べている。西洋の哲学体系はほとんど倫理的な関連というものをもっていない。逆にいえば、それはいわばいかなる種類の倫理とも組み合わせようと思えば組み合わすことができるのである。さらにいえば、それは倫理とのつながりなどなくてもすまされるということである。これに対して、理論と実践とが一体になっている東洋の中観派の般若思想においては、倫理ないし宗教への必然的な関連があるというのである。この点については、いま触れたカントにお

ける実践理性の問題をやや把握しそこなっているといえるであろう。

三　ヘーゲルと大乗仏教

弁証法をめぐって　つぎに、ヘーゲルと中観派について見ることにしたい。ムルティの指摘によれば、ヘーゲルにおける理性と、中観派におけるブッディ（buddhi 覚）とは、ともに相対的性格・矛盾的性格を有する。ヘーゲルの弁証法は、事象を分離・抽象し、個々別々に取り扱う悟性の立場から、悟性におけるこのような対立を包括し統一する理性の立場への運動である。これに対して、中観派の弁証法は、現象に属するブッディ（カントでいえば悟性）の相対的な立場から、絶対者の不二の直観の立場へ、すなわち、ドリシュティ（dṛṣṭi 見）からプラジュニャー（prajñā 慧）への運動である。ムルティはこのように対比する。この点をさらに掘り下げてみよう。

ヘーゲルの弁証法においては、物自体と思惟形式というカント的二元がそれぞれその意義を失うことなく、一つになりうる。そこにはまず、思惟と実在との同一という考えがある。また、定立と反定立との対立が止揚されて宥和するという思想がある。ムルティは、このようなヘーゲル弁証法について鋭い指摘をする。すなわち、ヘーゲルの弁証法においては、対立はそれぞれ部分的に真（real 実在的）であり、部分的に真でない（unreal 非実在的）、これになにものかが加わるならば、それらはさらに真（more real さらに実在的）になる、ということである。ヘーゲルは、真か偽かという質的な区別を程度の差にしてしまった、とムルティはいう。質的なものが量的なものへ還元されてしまったというのである。

有の弁証法と空の弁証法　このような批評は、キルケゴールのヘーゲル批判にすでに見られはするが、西洋思想の内部での内在批評としてはなかなか提起されがたいものである。それは、西洋哲学の有の弁証法に対して仏教の空の弁証法を充分に理解したうえでの、後者から前者へ向かってなされる批評であるからである。さらに、この点を追究すると、ヘーゲルの弁証法においては、対立物の否定は対立物の除去を意味せず、かえって、それらの保持・吸収・完成・総括・宥和を意味する。止揚（aufheben）という語がこのことをよくあらわしている。この特色をとらえれば、すでに触れたように、ヘーゲルの弁証法は「より真・より実在」（more reality）の弁証法とよぶことができる。そこには、部分的な真理とより完全な真理という、一種の二重真理説（two truths' doctrine）があるといえよう。これに対して、中観派もまた二重真理説を立てる。勝義諦（paramārtha-satya）と世俗諦（vyavahāra-satya, saṁvṛti-satya）とがそれである。しかし、ヘーゲルと中観派では二重真理の性格がまったく異なるのである。中観派の弁証法においては、対立物の否定は真の否定であり、対立物の除去を意味する。対立物として現象しているのは保持・吸収・完成・宥和されるのではなく、いわば排棄される。現象が排棄され、現象の真の姿が露呈されるとき、そこに実在―絶対者がある。諸見を空じるとき、そこに真如があるのである。

世俗と勝義　さきほども触れたように、ヘーゲルの弁証法の根底には、思惟と実在との同一という思想がある。ヘーゲルにおいては、思惟は実在の組織のなかにいわば編み込まれている。したがって、絶対精神が自己を展開し自己を実現するにつれて、思惟もまた、もっとも低い感覚・知覚の段階から、悟性の段階をへて、理性の段階へ、そしてもっとも高い絶対的理念の段階へと展開し、自己を実現する。実在の自己顕現は同時に思惟の遍歴でもあるのである。

ところが、中観派からみれば、ヘーゲルの弁証法がはたらくこの思惟＝実在の領域は、いまだ世俗である。ヘーゲルの弁証法は、勝義と世俗に分けられるその世俗の領域のうちにうごめくものでしかない。

かくして、ヘーゲルと中観派において二重真理のありようがいかに異なるかは、明らかであろう。ヘーゲルの「絶対者」でさえ、中観派の世俗に属する。逆に、中観派において、絶対者の認識は、ブッディ（ヘーゲルでいえば理性）の相対性を離れ、世俗を離れることによって、生ずる。これを積極的にいえば、絶対者は不二の直観、プラジュニャーによって捉えられる。

ムルティは、以上のことをとりまとめて、つぎのようにいう。ヘーゲルの弁証法は、カテゴリーをますます緊密に結合させる（カテゴリーの）総合の運動であり、現象内（within phenomena）にとどまる。中観派の弁証法は、心からカテゴリーを除去する批判的分析のための道具であって、現象を脱却（away from phenomena）する。ヘーゲルの弁証法は、ますます大きな円環を描く論理的に無限な螺旋的上昇運動であり、あくまで理論（ロゴス）に執着するが、中観派の弁証法は、理論という理論を根絶せしめる。つまり、中観派の立場からみれば、ヘーゲルは、かれ自身が低次のものとして廃棄した悟性の立場に、いまだとどまるのである。

ムルティも、ヘーゲルと中観派の相違点のみを強調しているのではない。たとえばつぎのような点において、ヘーゲルの中観派とは相接する。すなわち、ヘーゲルのいう絶対精神が自己実現の過程において反定立を措定することによってイリュージョンを創り出し、しかも、このみずから創り出したイリュージョンを除去することによって自己を実現していくという点において、中観派のいう対立物の除去に類するというのである。これはヘーゲルの即自（an sich）・対自（für sich）・即自対自（an und für sich）を指していっているとおもわれるが、ヘーゲルの対自がイリュージョン、虚妄であるととらえるのには、難点があるといえよう。

四　ブラッドリと大乗仏教

現象観　さらに、ブラッドリと中観派について見ることにしよう。ブラッドリ（F.H. Bradley 一八四六―一九二四）は、イギリスにおけるヘーゲリアンとして、批判的観念論を説き、その意味ではカントの流れをも引いている思想家である。かれは、現象界をも包括する絶対者としての実在を考え、これを直接に経験しうるものとする。これがかれの根本的な考えである。ムルティは、新ヘーゲル派としてのブラッドリの立場を重視し、ブラッドリが経験のカテゴリーを弁証法的に批判するところが、中観派と類似するという。この点に関するブラッドリの主張はつぎのごとくである。一切は相対的であり、たがいに矛盾しあっている。思惟にとって相対的でないものは無意味である。関係は性質を前提し、性質は関係を前提する。関係づけられるには関係項がなければならない。しかしまた、逆に考えれば、関係項は相互の関係においてのみ考えうる。かくして悪循環が生ずる。しかし、このような相対的な見地は、結局、現象のうちにおいて成立するものであって、真理を与えない。思惟（悟性）はここにおいて混乱し、挫折する。ブラッドリは、かかる相対的な経験カテゴリーとして、実体・属性、空間・時間、行為、因果律、自我などを挙げている。また第一性質・第二性質、名詞・形容詞、運動・変化、現象・物自体などのカテゴリーも挙げるのである。ここでは、これらのうちで因果律を取り上げて、それが相対的であることを示すことにしよう。因果律は、連続的でなければならないと同時に、連続的ではありえない。このことが因果律に関する根本的なディレンマである。もし連続的であるなら、A（因）＝B（果）となって、そこでは相違はなく、因果律は成立しない。連続的でないならば、A≠Bであっ

て、そこには相違はあるが、その相違がなにに起因するかは合理的に説明しつくされない。このように、経験のカテゴリーはすべて相対的であり、矛盾をはらんでいる。

このようなブラッドリの考えは、相対的でない現象はないとする点において中観派と一致する。しかもまた、それは単なる現象であって真理を与えない。現象にたいして実在があるとする点においても、中観派と一致している。しかし、両者は体系と方法において袂をわかつ。中観派においては、それに先立つものとして、前述のような有我説と無我説とがあり、これを論破するという立場、すなわち、独断論（見）と批判（慧）というシェーマ（図式）がある。これに対してブラッドリは、経験のカテゴリーをいわばアト・ランダムに取り上げ、これを批判するのである。中観派は批判にさいして自己の立場というものを立てない。ブラッドリは絶対的実在論という自己の立場を正面に押し出す。中観派は、批判にさいして、帰謬法（reductio ad absurdum, prasaṅgāpādanam）を用いるが、ブラッドリにはなんら明確な方法はない。

ただ、ブラッドリに関しては、右の点について、評価はさまざまである。ムルティも指摘するように、ラダクリシュナンは、この点に関してむしろ逆であって、竜樹といえどもブラッドリほどに方法的ではないという。また、シチェルバッキーは『仏教における涅槃の概念』（*The Conception of Buddhist Nirvāṇa and the Meaning of the Word "Dharma"*, 1923）のなかで、インド人の立場から見ればブラッドリは純粋な中観論者と規定することができる、とさえ述べている。

実在観　ブラッドリと中観派とは、実在のあり方、ならびに、実在の現象にたいする関係について、類似するように見えて、じつは相違する見解を表明している。ブラッドリは、実在は矛盾なきものでなければならない、実在は

一切の現象を所有するものでなければならない、実在は経験である、と説いた。かれによれば、現象は、すでに触れたように、すべて自己矛盾的であるが、実在は自己矛盾的でありえない。ところで、このように、矛盾を矛盾として批判するとき、すでに、実在という基準が用いられているのである。究極的実在は矛盾なきものであり、たとえこれを疑うとしても、じつは暗黙のうちにその妥当性を認めざるをえないようなものなのである。かかる究極的実在は、純粋感情によってとらえられる、とブラッドリはいう。中観派の立場からすれば、このようなブラッドリの主張にたいしては、おそらくつぎのような反論が出ることであろう――なぜ実在の認識は純粋感情というような秘められた仕方でおこなわれるのか。中観派においては、実在は依存的でないもの（aparapratyayam）、概念によって捉えられないもの（nirvikalpam）などとしか規定されえないけれども、しかし、現象の含む自己矛盾そのものが実在の認識を生ぜしめるとされるのであって、決してブラッドリのような感情やそれに類する直観によるのではないのである。

現象と実在　両者の相違点はこれに尽きるものではない。すなわち、事象は自己矛盾的であるというけれども、はたしてそうであろうか。じつは、事象そのものでなくて、われわれが事象を見る見方が自己矛盾的であるのではないか。つまり、事象は存在論的に自己矛盾するのではなくて、認識論的に自己矛盾するのではないか、もし前者だとすれば、事象するものを解体しないかぎり矛盾は解消しない。後者であれば、見る見方の転換によって矛盾を解消することができる。つまり、ブラッドリの場合は、矛盾が存在論的であって認識論的ではない。これに対して、中観派の場合は、矛盾が認識論的であって存在論的ではないのである。

なお、ブラッドリにおいては、それにもかかわらず、現象はなんらかの形で実在―絶対者のうちに保持されている。もし現象を実在―絶対者のうちに包含させないと、現象と絶対者という二つの実在があることになるからである。し

かし、ブラッドリのこの考え方では、逆に、現象を現象のまま保持しようとするあまり、絶対者は諸現象の総体にすぎなくなり、両者の相違は（認識論的にも）なくなり、現象するものが絶対となるにいたる。中観派では現象と実在の関係をそのようには考えず、実在―絶対者は現象の真のあり方（現象の実在）であると考える。実在―絶対者は現象の経験性を脱しているものとしては超越的であるが、現象の本質をなすものとしては内在的である。ムルティは、ブラッドリと中観派の実在観をこのように対比し、現象にたいする実在のこのような超越＝内在性こそ真の姿であるというのである。

以上において、カント・ヘーゲル・ブラッドリと中観派との対比を、ほぼムルティの捉え方にそって説述し、若干の批評を加えたのであるが、そこには、冒頭に述べたような、いくつかの視座、いくつかの問題点が、含み込まれている。しかし、それらについてはこれ以上立ち入らず、つぎに、ヤスパースと大乗仏教、ヤスパースの竜樹観について述べることにしよう。

五　ヤスパースと大乗仏教(一)――一般的考察

ヤスパースと大乗仏教　これまでは、ムルティを引用しつつ、西洋思想と大乗仏教との対比を叙述してきたのであるが、その場合、ひとつ顕著なことは、ムルティ自身の思想は語られていないということである。あるいは、かりにあったにせよ、それは一種の触媒の役割をして、西洋思想と大乗仏教とを対比させるのに役立っているにとどまる。

これに対して、ここで扱うヤスパースと大乗仏教の場合は、そのような触媒なしに、ヤスパースの実存思想という西洋思想がじかに大乗仏教とかかわるのである。これが本来の意味において〈西洋思想と大乗仏教〉というテーマへのアプローチであることは、いうまでもない。

ヤスパースは『大哲学者たち』という大著の中で、仏陀と竜樹を取り上げている。(9) 本来、大哲学者、つまり西洋の諸思想家を扱っているはずのかかる著作の中で、東洋の思想家までが取り扱われること自体が、ひとつの新しい企てであるということができる。ここでは、ヤスパースによる竜樹の中観思想の把握を叙述することにしよう。

空思想の理解　ヤスパースは竜樹の中観思想における〈空〉の意義を、当然のことながら、重要視する。一切は空である、一切のものは単に刹那的である、かくあるという一定のあり方をもたない、幻影にも似たものである、それゆえ、真の認識は空性そのもののうちにある。かかる真の認識、解脱の境涯は、〈存在はある〉と〈存在はない〉という二つのテーゼ（根本命題）のあいだをいく中道でもある。存在か非存在かという争いの立場のとだえるところに、完全な智、解脱智が生ずる。このことを別な表現でいえば、諸法（ダルマ）への無執着ともいいあらわされる。完全な智を得た者は、現象（色）のうちにとどまらず、感覚（受）のうちにとどまらず、概念（想）のうちにとどまらず、形成物（行）のうちにとどまらず、意識（識）のうちにとどまらない。ところが、いまだ解脱に達しないもの、空性の智を得ていない者は、外観によって、一切は存在するとしたり、一切は存在しないとしたりする。存在・非存在という範疇を用いて、現象をとりまとめるのである。たしかに、かかる範疇は、単に存在・非存在の範疇のみならず、一切の範疇（代表的には発生と消滅、因果律、時間、物質、我など）は、世界においていずれかのところで示されうる。いずれの範疇も、世界においていずれかの特殊な点に妥当するものとして示されるのである。あるいは、いずれの範疇も、世界に

おいて、なんらかの特殊な視角からして、その妥当性を保証されるのである。しかし、このことは、逆に、一切の範疇は全体的に、かつ絶対的に妥当するものでないことを示している。ヤスパースは四句分別に言及する。ヤスパースはいう、中観思想では、ありとあらゆる言表は端的に否定されうるし、また否定されなければならない。このことは方法的に意識され、一つの範型がつくり出された。それはつねに四つの可能性を吟味し、その一つひとつを、結局はそのすべてを、しりぞけるものである。四つの可能性、すなわち四句分別であって、「あるものが存在する」「あるものが存在しない」「あるものが存在すると同時にまた存在しない」「あるものが存在するのでもなく、また存在しないのでもない」といいあらわされる。究極的に妥当する言表への道はすべて閉ざされている。

真俗二諦と縁起観　ここでヤスパースは真諦（勝義諦）と俗諦（世俗諦）とに言及する。最高智の真理にかかわるものと、世間的におおわれた真理にかかわるものとである。右の四つの可能性を分別していずれかの見地を執する者は、いまだおおわれた真理のうちでうごめいているにとどまる。だが、真諦と俗諦とは別個の次元のものでありながら、反面、無関係にあるのではない。むしろ、真諦の立場でそれ自体空なる法（ダルマ）を思惟しつつ、俗諦の世間的な顚倒をあるがままには受け入れず、この顚倒に参与して思惟を遂行しながら、かかる顚倒への執着をすでに脱却しているというのが、真正のあり方である。このようなあり方で、二種の真理であるものが一なるものとして把握されるのが大乗仏教の立場である。そこでは、究極的に妥当する言表への道は閉ざされながらも、かえって究極絶対的なものが体認・体証されるのである。

ヤスパースはさらに、事象の相互依存的生起（縁起）について語る。相互依存的に生起しない事象（法）はひとつとしてない。空ならざる事象はない。苦もまた、その意味で空である。苦は、まさにそれが自体的に存せず、永遠な

らざるものであるがゆえに、存在するのである。さらに、「おどろくべき結果」が明瞭にいいあらわされる。それは、一切のものが本来存するのでないならば、仏陀もまた自体的には存在しないという事態にならざるをえないのではないか、ということである。たしかに、仏陀もまた自体的には存在しない。仏陀のみならず、仏陀の教え、仏陀の教えによって成就されるものは、空において生起する。仏陀をも含めて一切の法を縁起において見る者こそ、悟りの境涯に達しうるのである。

六　ヤスパースと大乗仏教(二)——諸思想と対比して

ニヒリズム　ところで、このような中観思想の表明においては、いかなる言表も否定され、存在ならびに非存在についての一切の主張が破砕され、しかも、かかる方法が真正なものとされるのであるから、それはニヒリズムの立場ではないか、という問題が提起される。ヤスパースの答は「否」である。ヤスパースはその理由をつぎのように説明する。中観思想では、真偽の対立を越え、存在と非存在の対立を越え、肯定も否定もともに消滅している境涯へすすむのであるから、否定や非存在（無）などを自己の立場として主張するニヒリズムなのではない。中観思想では、学説の形をとりえない本来的なものが求められている。仏陀、仏陀の教え、仏陀の教えによって成就されるものをも空へと止揚することは、それらを法（ダルマ）として浮動せしめることである。浮動（Schwebe）とは、一つの観念・思想・命題を絶対化せず、完全な智において苦の消滅するところへと、法（ダルマ）に包まれながら真正の道をともに歩みゆくことである。そのことによって、一切の現象を絶対的ならざる存在とし、世界ならびに自我のもっとも深い透照が現成する。

ニーチェとニヒリズム　ニーチェもまたこのような歩みをすすめた、とヤスパースはいう。ニーチェもまたわれわれをなんらか一つの立場に固執させない。かれは、われわれを休止せしめず対立の渦中につきおとし、あらゆる言表を、いずれかのときに、相矛盾する言表によって、ふたたび止揚してしまう。ニーチェもまた、因果律・実体・主観などの一切の範疇を解消しようとする。かかる諸範疇は生にとって有用だが、じつは生を制約する虚構なのである。しかし、ヤスパースは、中観思想とニーチェでは、このような共通の思惟形式の背後に、まったく異なる目標が求められているという。中観思想においては、それは、いうまでもなく、解脱・救済への意志であり、ニルヴァーナ（涅槃）の境涯であるが、ニーチェにおいては、超越的なものを否定し、地のために、善悪の彼岸へ、大地において人間が自己の努力によって自己自身を超え出て高まりゆくこと、すなわち、権力意志ならびに超人の理想が求められているのである。

包括者　ヤスパースは、このような対比の遂行のうちに、かれの哲学独自の考え、ないし概念を用いている。たとえば、さきに用いられた〈浮動〉という考えは、ヤスパース独自のものである。同様にヤスパースは〈包括者〉というかれ独自の考えを持ち出す。中観思想のごとき空の立場、空をも空ずる立場は、もはや悟性・分別の立場ではない。対象化的な思惟の対象でもない。それには「包括者の根源的意識」が前提されなければならないという。ヤスパースにおいては、主観と客観とに分裂するような悟性・分別の立場は、かえって主観・客観を包括する立場を予想しているとされる。かかる根源的意識がいわば空の境涯に比せられるのである。あらゆる分別智の自己否定は「ある他なるもの」を指示する。この「ある他なるもの」とは包括者にほかならないのである。

弁証法　ヤスパースはまた、〈弁証法〉の語を慎重に用いている。ヤスパース自身は自己自身の立場を〈飛躍の弁証法〉(die Dialektik des Aufschwungs)と称しているにもかかわらず、中観思想をただちに弁証法とよぶことを拒む。まずかれは弁証法とはいかなるものであるかを規定する。弁証法とは、もろもろの矛盾が総合によって一つの全体へと止揚されるごとき自己完結的な円環形態へみちびく。かかる思惟は、おのおのの契機を保持しつつ、現存する全体の実現へおもむく。それは、否定そのものが否定の否定を通じて肯定的なものを生み出すところの現実であると考えられ、また、そのようなものとして遂行される。否定する思惟と行為のうちに、この過程そのものによって新しいなにものかがいわば自動的に出現するのである。ところが、中観思想のいわゆる弁証法には、このような特長・あり方はひとつも見出せない、とヤスパースは指摘する。この弁証法においては、思惟しえないものへ、すなわち、思惟しうるものの尺度では存在でもなく無でもない、存在でもあり無でもあるといえるけれども、しかし、決してかかる言表では捉ええないようなものへと、思惟そのものを止揚する手段(方便)が、語られているのである。

範疇的世界構造　ヤスパースはさらに、範疇による世界の構造の把握に関しても、西洋思想――特にカントならびにドイツ観念論――と中観思想との相違を指摘している。たしかに、中観思想においても、すでに触れたように、範疇に相当するものを用いないわけではない。そして、それを用いて世界の構造を考えないわけではない。この点を実質的に遂行したのがカントである。カントは、世界存在全体を現象と考え、その形式は意識一般の諸範疇によって規定されているとした。一切の認識可能な対象は、その存在面ではなく形式面においてではあるが、主観によって生み出されたものとなる。カントのいわゆる先験的観念論は、思惟のうちに展開されるこのような世界存在の体系的な構

図を、種々さまざまな秩序においてつくり出したのである。しかし、中観思想では、おなじく範疇を用いながら、世界認識を構築するのが最終目的でなく、かえって世界認識からその真理性を奪うのが目的であったのである。世界は虚妄である。カントにとって世界は現象であるが、虚妄・仮象ではない。

カントに続くドイツ観念論――ヘーゲルにおいてきわまる――もまた、範疇を用いた。この場合には、カントを越えて、範疇的構造を、結局は現象に限らず、永遠なる真理そのもの、神の考案したものとみなした。このように、カントにせよ、ドイツ観念論にせよ、いくぶんの相違があるとはいえ、いずれも世界認識と世界行為とを正当化したのである。これに対して、仏教における観念論としての中観思想においては、世界（世間）の放棄や、世界認識の断念や、世界形成において人を執着せしめる行為からの脱却が、正当化されたのである。

理性の広さ　ヤスパースは、かれの竜樹論の最後で、理性と自我という、西洋思想――とりわけ近代西洋思想――に不可欠のキー・ワードを取り上げて、これを中観思想の〈空〉と対比している。そもそもヤスパースは、西洋思想における〈理性〉（Vernunft）を広義に解する。カント哲学は理性の哲学であるが、ヤスパースは実存哲学でありつつ、しかもカント的な理性を受け継いでいる。そしてその理性概念を拡張しているのである。理性は無限に開かれてある。その語源からして（Vernunft＜vernehmen＝聴く）すべてに聴従し、さからわない。それは本来的に存在するものを聴く能力であるとともに、そのことによって、さまざまな（東洋思想をも含めて）思想形態の共通の場・様式をつくり出す。理性のこのような根本性格は、ある意味で、空の性格と類似する。しかし、ヤスパースはそこに相違点を指摘する。西洋思想における理性は、人間実存に引き受けるところの世界の歴史性のうちに、その実現を見出す。この実現を介してはじめて、理性は無限の広さと遠さを有する場に立ち、それ自身が彼方の超越者へ関係づけられていること、

そしてまた、そこから人間的自由を贈与されていることを知るのである。これに対して、中観思想においては、世界（世間）を放棄することによって世界を克服する。思惟しえないもの、出世間的なもののうちにおいて、はじめて自己の完成を遂げるのである（このヤスパースの大乗仏教理解が妥当性を欠く点のあることは、つとに指摘されている）。理性と空は、このように類似しつつも、相分かたれるのである。

自我・自由・へだたり　自我の有無ということも、関連して、重要な点をなす。〈自由〉という表現を用いれば、西洋思想においても、中観思想においても、自由とは自己自身が行為し思惟し、かつそれであるところの一切のものにたいして〈へだたり〉をもちうるということである。中観思想において世界（世間）に無執着になるときは、その意味で世界にたいして、これに捲き込まれるのではなく、〈へだたり〉をもつのである。しかしその場合、〈へだたり〉をもつところの自己、自我そのものが消滅するのである。つまり、無執着は同時に自己、自我に関しても生起する。空なるかな、という境涯が真の意味での自由なのである。これに対して、西洋思想においては——ここでもまたニーチェが引用されている——世界にたいして〈へだたり〉をもつことは、逆に、そのような〈へだたり〉をもつ主体である自己、自我の確立、その同一化（アイデンティフィケーション）を引き起こす。中観思想の空・無我の立場からいえば、西洋思想はあくまで有我の立場、世界（世間）への執着の立場であることになる。

七　結び

方法論の問題　以上において、ムルティとヤスパースを取り上げて、直接・間接に、西洋思想と中観思想との対比を試みたのであるが、ムルティないしヤスパース、特にヤスパースの仏教把握に、問題がないわけではない。しかし、ここでは、そのことには立ち入らず、もっぱら、西洋哲学と大乗仏教（中観思想）とを対比するうえでの、方法論上の若干の問題点を指摘することをもって、終えることにしたい。

まず、かかる両思想の対比においては、言語（表現、それにともなって当然その意味内容）の問題が生ずる。たとえば、すでにしばしば用いられた弁証法や範疇の語にしても、それぞれ適切な言語分析を経ないことには、論議は混乱することになる。ムルティは〈仏教の弁証法〉ということを肯定的に用いているが、ヤスパースは条件つきであると見られる。範疇にしても、中観思想において用いられる〈存在＝法（ダルマ）〉という語と、カントの用いる意味での〈存在〉（それにも種々の表現がありうる）の語とでは、単純な同一を見出しがたいのである。つぎに、一歩すすんで、一種の構造比較が必要である。これは、始めの言語分析と関連させれば言語構造ということであるが、さらに、思想構造という意味にも解しうる。たとえば、ブラッドリがいかに現象と実在との区別とともに包み込みの関係を説こうと、中観思想から見ればそれはいまだ執着の境涯、俗諦の世界にとどまるのである。このような思想のレベルの問題、思想の根本構造の相違に着目しなければならない。

また、一種の思想原子なるものの比較にも従事しなければならない。たとえば〈自由〉という思想の一単位を取り

上げて、西洋思想と大乗仏教（中観思想）において、それぞれどのようなインプリケーションを有しているかを、論じる必要がある。もとより、そのことは、自由の語の言語分別や、自由なるものの思想構造的位置づけを欠くことはできず、相関連することがらである。そして、そのような営みの一切は、客観的にもなされるとともに、営みそのものがおいてある立体を抜きにしては、成立しえない。これらすべての手続きの主体化、主体の場での対決ということが、最終の場面でなければならない。冒頭に述べたいくつかの具体的な比較の仕方を、方法論的に整理してみると、このようになるであろう。

東西思想の交わり　とりわけ、最終的に「主体の場で」といったことは、日本思想史において生きかつ死する者としての対決ということと、別個のことがらではない。ヤスパースは、『大哲学者たち』の「仏陀」の章を終えるにあたって、つぎのように述べている。「仏教に類似してみえるものが西洋の側から立ち現われても、いっこうにかまわない。西洋において端緒・契機であったものが、アジアでは全体になり、したがって、まったく別個のものになっている。……それは、個人としての人間と人間との関係、大きくはひとつの精神的共同体と他の精神的共同体との関係にひとしい。個人の交わりにおいて、友誼あつく、親密で、信頼しあい、好意をわかちあっていたのに、相手とわたくし自身とがまるですべりおちでもするかのように、また異なってはありえないことが解消してしまうかのように、突如として、へだたりが感じられるようになることがあるが、それにもかかわらず、ともに永遠の最中（さなか）へと関係づけられたい要求がなおやまず、そのため、理解の度を増そうとする試みがたえず繰り返されるがゆえに、最後の最後までこのようなへだたりを承認したがらないことがある――アジアと西洋とのあいだがらは、まさにこのようなものである。」[10] われわれは、ここに取り扱った西洋思想と大乗仏教という問題に関しても、同様な所感をいだくのではなか

ろうか。

（1）インドを西洋と東洋との間にある「中洋」と名づける試みもある。梅棹忠夫『文明の生態史観』中央公論社、一九六七年、参照。

（2）たとえば、インド、デリー大学のパンデーヤは仏教学者であると同時に哲学者でもあり、同大学で仏教も西洋哲学も講じている。

（3）ラジュなどもヨーロッパ・アメリカの学界・大学・研究機関で学的活動をおこなっている。

（4）このような区別は必ずしも判然としたものではない。たとえばシチェルバツキーは仏教学的な研究家であるとともに、一個の思想家として西洋思想と（大乗）仏教という問題に取り組んでいるといえる。

（5）このような場を主体的・内面的にとらえて、比較ないし対比という〈比較〉方法を対決という新たな方法にまで深めたのは、阿部正雄氏である。阿部正雄「比較思想とは何か――主体的自覚の視点から」小泉仰・小山宙丸・峰島旭雄編『比較思想のすすめ』ミネルヴァ書房、一九七九年、参照。

（6）川田熊太郎『文化と宗教』（レグルス文庫）第三文明社、（『哲学小論集』一九四八年新版）一九七九年。同「比較哲学の課題と方法」梶芳光運監修・峰島旭雄編集『東西思惟形態の比較研究』東京書籍、一九七七年、参照。

（7）T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism, A Study of the Madhyamika System*, 1955, p. 293ff.

（8）関連して、ムルティとは異なった視座から、〝カントからヘーゲルへ〟を〝説一切有部から中観派へ〟と対比するつぎの論考は、きわめて示唆的である。小田川方子「ヘーゲルと中観派の比較哲学的考察」『比較文化研究』（東京大学教養学部紀要）三号、一九六三年、所収。

（9）K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, 1957, "Buddha" S. 128ff., "Nāgārjuna" S. 934ff.

（10）*Ibid.*, S. 154.

Ⅸ　西洋人の大乗仏教研究史

湯山　明

一　はじめに

西洋古典世界で著わされた、東方に関する見聞録や地理書の類は、東西両文化圏の恰好の資料としてつねに識者の興味を惹いてきた。

近年の中央アジアや西南アジアの考古学的調査によって、仏教の西方への伝道活動が、かつて想像されていた以上に、広範囲のものであったことも知られつつある。ヘレニズム文化の中心地アレキサンドリアにも、大乗仏教の思想の影響が見られるとさえ言われる。

インドの仏教説話と西欧の民間伝承説話との関係について、着実な研究がいま産まれつつある。

イスラーム世界の、インド仏教に関する報告は、満足のいける展開をみせなかった。アルベールーニー（Al-Bērūnī 九七三―一〇四八）の『インド誌』（一〇三〇年ごろ）にしても、仏教に関する知識は、まったく貧しいもので、四百年あとのアルディーン（Rashīd al-Dīn 一三―一四世紀）の『インド史』（一四世紀初）になって、若干の進歩が見られるようになる。

過去二世紀近くの間に、西洋の仏教学は複雑多岐にわたり、高度な発展を遂げてきた。与えられた紙数の中で、大乗仏教の研究史を、地域別に眺望しつつ、時に専門分野に沿って、簡略に記して行こうと思う。

二　大乗仏教研究前史

東方への関心　西洋人に東方世界への眼を開かせたのは、ヴェネチアのマルコ（Marco Polo 一二五四―一三二四）の貢献に負う所が大きい。実は、そのころまでに、北方のチベット系仏教世界へ、ローマ法皇の使者が、かなり繁く遣わされている。

東西両世界の交流史は、しかし、ポルトガルのダ・ガマ（Vasco da Gama 一四六九―一五二四ごろ）のインド航路の発見によって、決定的な幕開けとなる。

カトリック神父たち　その後、アジアの各地に派遣されたカトリックの修道会士は、夥しい数にのぼる。彼ら修道士たちは、現地の事情を克明に綴って、報告するのを怠らなかった。十七世紀には、イエズス会の修道士たちがチベットへも赴き、一六六一年には、ついに二名がラサに達している。これらイエズス会士たちから巧みに入手した情報をヨーロッパ社会に提供したのが、キルヒャー（Athanasius Kircher 一六〇一―一六八〇）の『図解中国誌』（一六六七年刊）であろう。

十八世紀に入ると、カップッチーノ修道会の活動が加わる。たとえば、デッラ・ペンナ（Francesco Orazio della Penna 一六八〇―一七四五）は、一七一六年からラサに十数年あって、チベットの言語や宗教の研究に没頭し、種々の成果を送っている。

それにしても、近代仏教学の前史を飾る幾多の貴重な成果が、いまだに保管庫の奥深い書架に眠らされているのは悲しい。彼ら宣教師たちの地誌・見聞録・研究業績などが、いかに誤謬と偏見に満ちて、しかも不確実な知識の提供であったとしても、世代を重ねながら、東方の学問的研究への知的なエネルギーを蓄積させるのに、大きな役割を果したのである。

三　大乗仏教研究の曙

大乗仏教研究のはじめ　大英帝国の外交官ホヂスン（Brian Houghton Hodgson 一八〇〇―一八九四）は、若冠二十歳を過ぎたばかりで、カトマンドゥに駐在するや、その王国の文物に興味を示した。彼の大乗仏典の研究・仏教梵語文献学の進展に果した役割は、測り知れないものがある。

彼は一八二四年から梵語仏典の蒐集にも力を傾け、一八二七年から二十余年の間に、数多くの写本類を、各地の図書館・研究機関・個人学者に、あるいは譲渡し、あるいは寄贈しつづけた。

ホヂスンは、一八二八年に、ネパールおよびチベットの言語・文学・宗教に関する論文を、相次いで二篇発表し、その最初の論稿がヨーロッパに届くや、インド学者たちは、大きな衝撃を受けた。

これはジョーンズ（William Jones 一七四六―一七九四）が、一七八六年に、梵語と西洋古典語との親近性を示唆して、比較言語学者に大きな衝撃を与えてから、わずかに四十年を過ぎたばかりであった。

とはいっても、十八世紀末から十九世紀初にかけて、ヨーロッパで梵語を修得するのは、並大抵のことではなかっ

た。イエズス会士ロート（Heinrich Roth 一六二〇―一六六八）の、ヨーロッパにおける最初の『梵語文典』は、高い評価を受けながら、いまだにヴァティカンの古文書館に眠っている。印欧語比較文法学の祖といわれるボップ（Franz Bopp 一七九一―一八六七）も、パリに留学しながら、師を得ず、独りで梵語を学ぶ。しかし、シュレーゲル兄弟の兄（August Wilhelm von Schlegel 一七六七―一八四五）は、パリでボップに遇って、梵語学に開眼する。プロイセンの人文主義者フンボルト兄弟の兄（Karl Wilhelm von Humbolt 一七六七―一八三五）もまた、たまたま同じロンドンに在った後輩のボップから梵語を学び、たがいに大きな影響を与え合うようになる。シュレーゲル兄弟の弟（Friedrich 一七七二―一八二九）は、パリに在った英国軍人ハミルトン（Alexander Hamilton 一七六二―一八二四）から、梵語を学ぶ幸運に恵まれる。彼のインドへの関心と努力が実って、ボン大学に、ドイツで最初のインド学の講座ができて、兄がその椅子に就く。

そのころ、英国の東インド会社の駐在員として、赴任先でインド学を志した（あるいは志あって赴任した）学者の業績も、海を渡ってヨーロッパに届くようになる。ウィルキンス（Charles Wilkins 一七四九―一八三六）の『梵語』文典類（一八〇八、一八一五年刊）やウィルスン（Horace Hayman Wilson 一七八六―一八六〇）の『梵英辞典』（一八一九年刊）、碑文の研究からターナー（George Turnour 一七九七―一八四三）にパーリ研究を奨励されるプリンセプ（James Prinsep 一八〇〇―一八四〇）の業績などである。ベンゴールのアジア協会を中心に活躍した、ウィリアム砦大学の梵語学教授コールブルック（Henry Thomas Colebrooke 一七六五―一八三七）の名も、忘れてはなるまい。

梵語を独学で修得したシェズィ（Antoine Léonard de Chézy 一七七三―一八三二）が、一八一四年に創設が決定された、コレージュ・ドゥ・フランスのインド学教授となり、以後パリが孤高の伝統を持することになる。

パリのシナ学　インド学と同時に、シナ学の講座も開設され、レミュザ（Jean Pierre Abel Rémusat 一七八八―一八三二）が、初代教授に任命される。西洋の大乗仏教研究史上ありがたいことはレミュザが仏教に深い関心を示したことである。いわゆる「法顕伝」のフランス語訳遺稿（一八三六年刊）は、あまりにも有名である。しかも、シナ学の講座が、正式には、「支那・韃靼・満洲の言語と文学」であったことからも知られるように、彼の関心は、地理的に広い地域に及んだ。このように、フランス中国学は、広く深い学問を構築して、その伝統を今日にまで持続してきた。

両教授とも、パリに流行ったコレラ菌に蝕ばまれて、この世を去った。レミュザの後を継いだのが、ジュリアン（Stanislas Julien 一七九九―一八七三）である。彼は『大蔵聖教法宝標目』（一三〇六年）のインド語復元（一八四九年刊）、『大唐西域記』のフランス語訳（一八五三―八五年刊）あるいは漢訳仏典から集録したフランス語訳『譬喩譚集』（一八五九年刊）などを通して得た、梵語の漢音訳語の方法論を実例をもって論じた名著（一八六一年刊）を公けにするなど、シナ学を越えて、ヨーロッパの東洋学界に多大の影響を与えた。

ジュリアンの仏教説話文学の研究を継いだのは、シャヴァンヌ（Edouard Chavannes 一八六五―一九一八）である。彼はまず一九〇五年に、その研究の一端を披露し、その後漢訳蔵経から五百の説話を選んで大著にまとめた。この分野に興味をもつ学徒にとって、不可欠の書である。

漢字音からの梵語復元などに関するジュリアンの作業は、『翻訳名義集』等の資料が刊行される以前のことであってみれば、驚くほかない。のちにルーヴァンのアルレ（Charles Joseph de Harlez 一八三二―一八九九）もその漢蔵梵蒙満などの語学力を利して、研究を発表している。ひいては、中国音韻史学の研究を促し、ストックホルムのカールグレン（Bernhard Karlgren 一八八九―一九七八）をはじめ、中国・日本の諸学者を含めて、中国学の重要な一分野を築くにいたる。その成果は、大乗仏典の漢訳経史の研究に、是非とも応用すべきものである。

チベット学事始　ホヂスンとほとんど時と所を同じくして、チベット文献の精力的な調査をする学究があった。チョーマ（Kőrösi Sándor Csoma＝Alexander Csoma de Kőrös 一七八四―一八四二）である。

チョーマは、もともとは自国民や自国語の起源に非常な関心を抱いて、東方世界へと旅を思い立ったといわれる。その学問的な準備をするために、ドイツのゲッティンゲン大学を選んだ。ときに一八一六年四月、齢三十二歳の春である。その地で有名な東洋学者アイヒホルン（Johann Gottfried Eichhorn 一七五二―一八二八）について、二年三ヵ月余ほどを過した。

各地を遍歴したあと、ラダークに到着したのが一八二二年の夏であった。そしてあくる年からザンスカル地方のいくつかの僧院で、チベット語・チベット仏典の研修に励む。

チョーマは、一八三一年四月に、カルカッタ入りをするまでの八年間に、チベット大蔵経の調査をしたことはいうまでもない。ナルタン版大蔵経甘殊爾の律部典籍の分析がまず公刊される。これもまた、西欧の大乗仏教研究史の特記すべき出来事である。

その前後にも、若干の論稿を公刊して、チベット学への関心を高めることに貢献する。なかでも、チベット語の文典・辞典の二部作は、一八三四年に出版されている。

チョーマは、ベンゴールのアジア協会にホヂスンから送られてきたチベット仏教典籍の調査整理を、ウィルスンから依嘱される。ナルタン版チベット大蔵経の甘殊爾の詳細な調査報告と丹殊爾の大要を、一八三六年に続々と公表する。その他にも、広い分野に亘って論文を発表している。

史料の取り扱い方法についても、チョーマの辛苦に満ちた長年月の研鑽の賜物で、チベット史研究に方向づけをし

たものと評価されている。大乗仏教の研究史上、ありがたいチベット学の出発であった。

ビュルヌーフの登場　数多くの俊秀が、インド亜大陸で活躍していたころ、ユージェーヌ・ビュルヌーフ（Eugène Burnouf 一八〇一―一八五二）は、シェズィから、梵語を習得する幸運に恵まれた。

また、ノルウェー生まれのラッセン（Christian Lassen 一八〇〇―一八七六）はボンのシュレーゲルの許でインド学を修め、中期インド語への関心を深める。その後、パリ留学中にビュルヌーフとの交遊の機会を得る。世界で最初の学術的なパーリ語研究書は、この出会いの産物である（一八二六年刊）。

若き秀才ビュルヌーフは、先の共著『パーリ語試論』を出した年に、パリのアジア協会（一八二二年創立）の書記に任ぜられ、一八二九年には、師範大学の教授となる。

インドからの生の情報は、ビュルヌーフを刺戟せずにおかなかった。シナ語やチベット語に翻訳された仏典の存在も、内外の学者から知識は得ていた。何よりも彼を驚かせ喜ばせたのは、梵語仏典の存在であった。

彼はいたたまれなくなって、ホヂスンに書簡を認める決心をする。一八三四年七月七日のことである。彼は、文中に、仏陀（釈迦）の書が梵語で存在することを知った満足感を、感激的に記している。その間一八三二年には、師シェズィの急病死で、その後を襲う。一八三七年四月二〇日ごろには、彼の要請で、二四点の梵語写本が、送り届けられた。その後の強請と友情とで、ビュルヌーフの許に届いた梵語仏典写本類の数は、相当なものであった。

彼が入手した大乗仏典の梵本を、つぎからつぎへと翻訳・研究して行く態は、彼の書簡集から、手にとるように知ることができる。また、彼の著作目録をみると、公刊されたものだけでなく、未公刊の遺稿の夥しい数にのぼることにも驚かされる。

彼の手になる世界で最初の梵文『法華経』の近代語訳は、校訂本もなく、仏教梵語辞典もなく、ないものづくしの時代の所産でありながら、しかもいまだに最も信頼すべき翻訳であり、参照を怠ることのできない一書である。

彼が手をつけた典籍の多くは、つぎの世代に受け継がれて行く。『マハーヴァストゥ・アヴァダーナ』には、大きな関心を示したが、スナール（Emile Charles Marie Senart 一八四七―一九二八）が結局は校訂本を刊行した。ビュルヌーフの講筵に列したフーコー（Philippe Édouard Foucaux 一八一一―一八九四）は、『ラリタヴィスタラ』を徹底研究し、蔵訳の原典の校訂・仏語訳を完成した（一八四七―一八四八刊）。

『カーランダ・ヴューハ』のように、プシュルスキー（Jean Przyluski 一八八五―一九四四）、ラルー（Marcelle Lalou 一八九〇―一九六七）、レガメー（Constantin Régamey 一九〇七―一九八二）が継いで、結局いまだにまとまって成果の出ないものもある。

以上の諸典籍の研究成果は、名著『インド仏教史序論』（一八四四年刊）の中に、遺憾なく生かされている。若干の誤謬・誤解はあるにしても、いまだに学ぶことの多い書物として、仏教学史上の記念すべき古典であることに疑いない。

ビュルヌーフは、常に幅広く東洋学一般の成果にも、怠りなく関心を寄せていた。つぎの世代が、決して一言語の資料によってのみ研究できるものでないことを予見し、自身の仕事も進めた。彼の文献学は、非凡の語学力をもって、歴史学・哲学を基礎とした、あるいは志向していたとさえいえる。このような彼の学問上の姿勢が、今に伝わるフランス学派の人文主義的なインド学仏教学の原点であったとはいえないだろうか。

四　大乗仏教研究の古典期

シベリアにまで領土をもつロシャ帝国の南下政策は、学者の眼を東アジア・中央アジアにも向けさせるに十分なものがあった。西欧の列強の中央アジアへの探険隊派遣、それに加わる日本の大谷探険隊、さらにはあまり目立たないが、かなり多くの探険家が、スカンディナヴィア半島から、ヘディン（Sven Hedin 一八六五―一九五二）やマンネルハイム（Carl Gustav Emil von Mannerheim 一八六七―一九五一）のほかにも、前世紀から今世紀にかけて輩出している。彼らが将来した資料の中には、梵語、チベット語、漢語、蒙古語、満洲語、ウィグル（古代トルコ）語、西夏語、コータン・サカ語、トカラ語、ソグド語等々、あるいはそれらの二カ国語以上の言語による、数多くの仏典類があって、いまだに研究者を待つものが少なくない。中には小乗経典も多数あるが、これらは大乗経典類にもおとらず、部派仏教および大乗仏教（とその経典類）成立史・展開史の研究にとっても、必要欠くべからざる資料にもなっている。

1　ロシヤの仏教学

ベートリンクの貢献　ロシヤ帝国学士院といえば、インド学仏教学徒は、ベートリンク（Otto von Böhtlingk 一八一五―一九〇四）とその協力者ロート（Rudolf von Roth 一八二一―一八九五）の『梵独辞典』を想い起こすに違いない。北京のいわゆるラマ教寺院の印経院で刷られた貴重な仏典類が、ペテルブルグにももたらされた。ベートリンクの作製

した目録類は、現在のレーニングラードのソ連邦科学アカデミーの東洋学研究所所蔵の資料を知る上でも、有用である。

シュミットの蒙蔵学　この方面の研究は、シベリアにまで広がる、チベット系仏教との接触をもったロシヤおよびその周辺の国民が有利であった。ベルクマン（Benjamin Bergmann 一七七二―一八五六）のカルミュック族の調査報告は、今日に到る研究の出発点となった。その最初が、シュミット（Isaak Jakob Schmidt 一七七九―一八四七）の現地調査を通してできた種々の業績である。彼はチョーマとほとんど同時に活躍し、蒙蔵両語および仏教の研究面の一方の旗頭であった。彼の研究成果も、当然パリに届き、ビュルヌーフの『インド仏教史序論』に引用されている。シュミットのデルゲ版大蔵経甘殊爾の目録（一八四五年刊）は、わが「東北目録」出版以前には、貴重な参考資料であった。

シーフナーの業績　ターラナータの『インド仏教史』のチベット文原典と独訳を公刊したシーフナー（Franz Anton von Schiefner 一八一七―一八七九）は、シュミットの学問の上での継承者の一人といえよう。北京から送られてくる資料の整理・補訂をしたり、シュミットが『賢愚経』のチベット文校訂と独訳を一八四三年に刊行して、この仏教説話集研究の現在にまで続く先鞭をつけたが、シーフナーの、チベット大蔵経を渉猟して、特に律蔵資料から説話文学を拾い集めて、独訳をもって紹介に努めた功績は大きい。『インドの説話』と題して公刊した五篇（一八七六―七八年刊）は、反響を呼び、直ちにラルストン（W.R.S. Ralston）の英訳版で一書にまとめられた（一八八二年刊）。

シーフナーのもう一つ特記すべき業績は、『梵蔵蒙対照詞彙』を一八五九年に覆刻出版したことであろう。簡にして要を得た序文の中で、先に述べたパリの梵語の漢音訳の研究と、いまだに高い評価を受けているコヴァレフスキー

(Osip Mixailovič Kovalevskij 一八〇〇―一八七八) の『蒙露仏辞典』三巻 (カザン・一八四六、四六、四九年刊) に啓発されていることが伺える。これが先駆をなして、翻訳名義集文献類の校訂出版が続出した。

辞典といえば、イェーシュケ (Heinrich August Jäschke 一八一七―一八八三) を想い起こさずにはいられない。彼は宣教活動の傍らチベット語を修得して辞典を編み、自ら英語版を作って出版した (ロンドン・一八八一年)。チベット仏典を読む学徒にとっても、欠かすことのできないものである。

ヴァシリエフの『仏教』 漢蔵蒙満語に通じた、カザン大学のヴァシリエフ (Vasilij Pavlovič Vasil'ev 一八一八―一九〇〇) も、一八五八年に『仏教の教義・歴史・文献』を公刊し、その中に大乗仏典類の解題も含めた。幸いに、シーフナーが、その独訳版を翌々年に出版し、さらに一八六五年にはフランス語への重訳も出て、当時の学界を稗益した。ヴァシリエフ以後のソ連邦における大乗仏教学は、チベット文献を抜きにしては考えられないものになった。

ロシヤ革命の前後 学術的に純粋な見地から中央アジアの探険に参加したのが、オルデンブルグ (Sergej Fedorovič Ol'denburg 一八六三―一九三四) であったと思う。彼は露都にあって、東方から届く梵蔵漢語等々の仏典類に、強い興味を示した。また、チベット系仏教の図像学に関心を抱き、今日に連なる道を展いた。彼が産みの親ともいうべき「仏教文庫 (*Bibliotheca Buddhica*)」の大乗仏教研究への貢献度は高い。

ペトロフスキー (N.F. Petrovskij 一八三七―一九〇八) が、カシュガールで入手して届けた、いまいうところのガーンダーリー語『法句経 (*Dhammapada*)』の研究にも、オルデンブルグは触手を伸ばす。また、仏教説話文学研究の伝統を継いで、本生経類の研究に手も染め、できうる限りの文献を渉猟して、多くの発見をし、卓見を示した。

シチェルバツキーの功業　大乗仏教研究史上に偉大な業績を残したのが、シチェルバツキー（Fedor Ippolitovič Ščerbatskoj 一八六六―一九四六）であるといっても、異論はあるまい。ロシヤ革命前後の学問的に苦しい時代を通して、インド学仏教学の研究を、ある時期まで存続させた努力を、まず高く評価したい。

シチェルバツキーの最大の貢献は、仏教論理学の研究であろう。法称（Dharmakīrti）の『正理一滴論（*Nyāya-bindu*）』、法上の注釈の梵蔵原典を校訂出版し、さらに著者不明の再注を校訂、ついで若くして夭折した弟子オーバーミラーが、注意深く梵蔵・蔵梵索引を公刊し、その後のあらゆる分野での索引作製の重要性を知らしめて、範を垂れた。ついで不朽の名著『仏教論理学』の大冊二巻を公けにした。以上は、すべて「仏教文庫」に収められている。半世紀も前に、仏教の論理学・認識論の研究に道を拓いた点を過少に評価してはならない。とくに第二次世界大戦後の、この分野への関心は高まりを見せ、ウィーンの新学派など、日本の学界も含めて、つぎの世代に多大の影響を与え、研究者の数と質の向上は、世界的にいまや目を瞠るものがある。フランスのレヴィ（Sylvain Lévi 一八六三―一九三五）、ベルギーのドゥ・ラ・ヴァレ・プサン（Louis de La Vallée Poussin 一八六九―一九三七）や、わが荻原雲来（一八六九―一九三七）等との交流が、学問的進展に貢献する面が大きかったことは、『中論』や『倶舎論』の研究史をみれば、明らかであろう。

ミナエフとその一門　シチェルバツキーはミナエフ（Ivan Pavlovič Minaev 一八四〇―一八九〇）にも師事した。ミナエフは、現地に足を踏み入れて、現代にも目を向けることを忘れなかった。インドの民間説話、マルコ・ポーロ、ネワール語などへの関心も、そうした彼の学問的態度の表われであったと思われる。パーリ研究を推し進めながら、北伝資料の古さに注目するなど、西欧の学界に与えた影響は少なくなかった。『飜訳名義大集（*Mahāvyutpatti*）』を手

がけ、寂天（*Śāntideva*）の『入菩提行論（*Bodhicaryāvatāra*）』を編むなど、ロシヤの学問の伝統を継ぎながら、つぎの世代へ新しい方向づけをした学者として評価したい。

ミナエフとオルデンブルグに師事したホルスタイン（Alexander von Staël-Holstein 一八七一―一九三七）は、北京のハーヴァード中印研究所を主宰し、俊秀を育成した功績は大きい。『宝積経迦葉品』の梵蔵漢対照本を編み（上海・一九二六年刊）、安慧（Sthiramati）の注釈書の蔵漢本の出版（北京・一九三三年刊）などを通じて、地味ながら卓見を示している。ヴェラー（Friedrich Weller 一八八九―一九八〇）が、ハーヴァード燕京研究所から、その蔵語索引を出版して（一九三三年刊）、半世紀近くも徹底精緻な研究が続けられる。

チベット学などの成果吸収　チベット学も、ソ連邦では、着実な発展を遂げてきた。ヴォストリコフ（Andrej Ivanovič Vostrikov 一九〇四―一九三七）の名著『チベット歴史文献』（モスクワ・一九六二年刊）は、すでに一九三六年に脱稿したもので、英訳書（カルカッタ・一九七〇年刊）が出て、広く世に知られるまでの長い間眠らされていた。同じ世代に属して、チベット資料を駆使して活躍したのが、オーバーミラー（Evgenij Evgen'evič Obermiller 一九〇一―一九三五）である。師のシチェルバツキーを輔けて法称の『正理一滴論』や法上（Dharmottara）の注釈書の研究を継ぐ。『宝性論（*Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantraśāstra*）』蔵本の英訳公刊（一九三一年）は、仏性・如来蔵思想研究に大きな刺戟を与えた。また、般若経典類に関しても造詣深く、『現観荘厳論（*Abhisamayālaṅkāra*）』の研究、『宝徳蔵般若』梵蔵対照本の出版など、長く学者を稗益するものがあった。プトン（Bu-ston 一二九〇―一三六四）の仏教史の原典が、長い間、学徒の目に触れずにあったとき、彼の英訳本（ハイデルベルク・一九三一―三二年刊）は、不可欠の座右の書となっていた。カマラシーラ（Kamalaśīla）の三部作『修習次第（*Bhāvanākrama*）』の唯一の梵本が、露都に届いた

のは、今世紀初であったが、オーバーミラーの研究発表（一九三五年）によって漸く知られ、全容が覆製出版によって知られるまでに、さらに三十年近くを要した。

大乗仏教研究史の観点から一人のロシヤ人チベット学者を挙げるとすれば、レーリッヒ（Jurij Nikolaevič Rerix/G. N. Roerich 一九〇二―一九六〇）であろうか。なかでも、『青冊（*Blue Annals*）』（カルカッタ・一九四九年刊）を江湖に贈った功績は大きい。彼の『蔵露辞典』も漸く公刊されはじめた。

悲劇的な生涯を送ったネフスキー（Nikolaj Aleksandrovič Nevskij 一八九二―一九四五）は、地味ながら、今日の西夏語仏典の研究の礎を築いた人といえよう。

つぎの世代に期待されたヴォロベフ・デスャトフスキー（Vladimiv Svjatoslavovič Vorob'ev-Desjatovskij 一九二七―一九五六）のレーニングラードにあるインド・イラン語系典籍の調査結果を基にした研究が今なお推し進められている。

2　フランスの仏教学

人文主義の仏教学　フランスの仏教学は、多言語の訓練を経た文献学を基礎に、東洋学全体の背景をつねにもちつつ、人間の文化学として発展してきた点に特徴があるといえよう。今日まで、受け継がれてきている大きな柱である。

パリのアジア協会の創立初期に、ビュルヌーフが若くして書記に就任したこと（一八二六年）、二十世紀初頭の一九〇八年に、スナール（Emile Charles Marie Senart 一八四七―一九二八）が会長に就いてから一九五一年まで、レヴィ（Sylvain Lévi 一八六三―一九三五）、ペリオ（Paul Pelliot 一八七八―一九四五）、バコー（Jacques Bacot 一八七七―一九六五）

まで、インド学仏教学に大きな関心を寄せる学者が、相次いで会長職に在ったのは、斯学のために幸いであった。

スナールの学問　スナールは、ドイツのベンファイ（Theodor Benfey 一八〇九―一八八一）の許に留学して、インド学上の影響を受けた。カッチャーヤナのパーリ文典の精緻な研究を公刊したのが、若冠二十四歳のときであった。一八七三年から釈尊を太陽神神話に結びつける「仏伝試論」をアジア協会誌に三回に亘って公表し、反響を呼んだ。批判に答えて、九年後に改訂版を上梓する。仏教学の方法論に大きな影響を与えたことは、学史上の特記すべき事件であった。その彼が、『マハーヴァスツ』の綿密な校訂版（一八八二―九七年）を公刊したのも故なしとしない。本書の注釈は、彼の経歴をもって可能にした面がみられ、研究者が、いまもって参照すべき価値がある。『マハーヴァスツ』は、説出世間部（Lokottaravādin）所属の典籍であるが、大乗仏教史研究のうえでも、不可欠の資料である。

シルヴァン・レヴィ　レヴィは、フランス仏教学の学風を、もっともスマートに示した学者といえよう。

レヴィは、一八九八年にネパールで、無著（Asaṅga）の『大乗荘厳経論（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*）』の梵文写本を入手し、自ら批判校訂本を出版し、ついで仏訳を著わす（一九〇七・一九一一年刊）。瑜伽行派研究史のはじまりである。一九二二年のネパール行で入手した『諸法集要経』の梵本の研究は、林黎光（一九〇二―一九四五）によって着手され、困難な批判校訂の作業は現在に及んでいる。同時に将来した世親の『唯識二十論（*Viṃśatika-Vijñaptimātratāsiddhi*）』『唯識三十頌（*Triṃśika-Vijñaptimātratāsiddhi*）』の公刊（一九二五年刊）も、学界を大いに刺戟した。その翌年、日仏会館々長として三度目の来日を果した折に、同じく自ら発見・将来した安慧の『唯識三十論釈（*Triṃśikāvijñapti-bhāṣya*）』の研究を始め、当時の日本の第一線に活躍する唯識学者と深く交流し、その成果が遺憾なく『唯識学資料

集』（一九三二年刊）に盛り込まれている。一九二八年に日本からの帰途ネパールで、安慧の『中辺分別論釈疏（*Madhyāntavibhaga-ṭīkā*）』や『説三性論偈』の梵本を入手し、わが山口益（一八九五―一九七六）が研究を委嘱され、期待に応えた成果を、前者は三巻にまとめ（名古屋、一九三三・三五・三七年刊）、後者を『宗教研究』誌（一九三一年刊）に公表した。ついでながら、二度目にネパールを訪問した際に発見した『大業分別』『業分別釈論』の梵本は、他の関係文献と比較校訂した精緻な研究をもって公刊され（一九二二年刊）、貴重な資料を提供した。

種々の言語による大乗仏教典籍の発見・校訂、最初期仏典成立期の言語の研究、唯識学の文献学的研究等々、その卓越した貢献を述べつくすのは限られた紙数では不可能である。

レヴィの先輩・同僚　すでにビュルヌーフの在世中に、フーコーは、『ラリタヴィスタラ』や『賢愚経』の蔵訳本の校訂・翻訳を公刊し、ついで『法華経』「信解品」の長者窮子の譬喩の梵蔵対照を試み、また蔵語文典を著わすなど、与えた影響は大きい。レヴィは、彼の梵語学講座を襲って継ぐことになる。西蔵学を継ぐフェール（Léon Feer 一八三〇―一九〇二）も、梵巴蔵蒙漢等の諸語に通じ、博識多才ぶりを示した。『四十二章経』を蔵本から仏訳したり（一八七八年刊）、パーリ典籍の精緻な考究をアジア協会誌に連載したり、見るべきものが多いが、中でもチョーマのチベット大蔵経分析をフランス語に訳して増補訂を施して出版したこと（一八八一年刊）やチベット大蔵経から興味ある記事を翻訳公刊したこと（一八八三年刊）やビュルヌーフの書類・書簡の整理出版（一八九九年刊）のごときは、記憶すべき貴重な業績である。

パリに遊学したアメリカ人ロックヒル（William Woodville Rockhill 一八五四―一九一四）の最初の仕事がまた、『四十二章経』蔵本の英訳であり（一八八二年刊）、翌年には『ウダーナヴァルガ』、次ぐ年には仏伝を、それぞれチベット

文から翻訳する。

バコーも行動派のチベット学者であった。しかし、有益な古典チベット語の文典を著わしたり（一九四六―四八年刊）、学士院所蔵のフォン・カンシュタート蒐集寄贈本の目録を作製したり（一九二七年刊）、チベット蔵経の標題・奥書の研究（一九五四年刊）など、地味な研究で学界を稗益し、長い生涯に育てた俊秀も多い。

書誌学的な方面では、コルディエ（Palmyr Cordier 一八七一―一九一四）の北京版大蔵経丹殊爾の詳細な目録二冊（一九〇九―一五年刊）は、今もって範とすべきものであろう。これは、ラルー（Marcelle Lalou 一八九〇―一九六七）の索引（一九三三年刊）によって、仏教学者必携の参考資料となった。彼女の書誌学面での貢献も測り知れない。パリの国立図書館所蔵の雑多経類目録（一九三一年刊）および敦煌写本目録三冊（一九三九―六一年刊）、あるいは『般若経』や『宝積経』の分析など（一九二七年刊）や『デンカルマ目録』の出版（一九五三年刊）などは、仏教文献学徒の座右におくべき業績である。『仏教研究文献目録』（*Bibliographie bouddhique*）の出版（一九三〇―六七年刊）は彼女なくしては、成功しなかったであろう。

ユベール（Edouard Huber 一八七九―一九一四）が、羅什訳の『大荘厳論』（大正蔵№二〇一）をフランス語に訳して学界を稗益したが、著者名や原題をめぐって、いまだに世界の学界に決着をみない論争を起こす動機ともなった。

ギメ（Emile Etienne Guimet 一八三六―一九一八）の創設した博物館は、東洋学の一中心としての役割を果した。中でもアッカン（Joseph Hackin 一八八六―一九四四）のアフガニスタンへの度重なる調査は、夫人の協力も得て、仏教学の面でも、成果をあげた。ペリオのもたらした梵蔵辞典の編訳（一九二四年刊）の仕事もある。

仏教美術史の先達フーシェ（Alfred Charles Auguste Foucher 一八六五―一九五二）は、ギリシャ風のガンダーラ仏教美術を、飽くことなく追求し、大乗仏教史研究にも多大の貢献をなした。若くしてオルデンベルクの『仏陀』をフ

ランス語に翻訳して好評を得た彼は、考古・地理・文献などの諸学を基礎に渉猟した資料をもとに実証主義的な方法で『仏陀伝』を著わした（一九四九年刊）。フーシェは、さらに、アフガニスタンの考古学調査隊結成、カーブルの考古学研究所や東京の日仏会館の創設、ソルボンヌのインド文化研究所の育成など、その統率力をもって学界を指導した。

おそらくフランスの仏教学者のすべてが、その極東学院（Ecole Française d'Exrtême-Orient）に関係したといっても過言ではあるまい。フーシェは、同世代のフィノ（Louis Finot 一八六四―一九三五）と諮って、この学院を創設した。その初代学院長フィノの『護国問経』の梵文校訂本（一九〇一年刊）と寂天の『入菩提行論』の仏訳（一九二〇年刊）の二点は、彼の大乗仏教研究上の業績である。

プシュルスキー（Jean Przyluski 一八八五―一九四四）は、その多才な語学力をもって、原資料を徹底的に分析し、歴史・地理・社会学などを背景に、特異な文化史的考察を試みた。彼のために、高等研究院に初の仏教文献学の講座が設けられる。その後、仏教学研究の叢書を創刊し、世界の仏教学界を稗益した功績など筆紙につくしがたい。

インド文化圏の宇宙観・象徴主義などを動的に捉えつづけて特異な学風を築いたミュス（Paul Mus 一九〇二―一九六九）は、六道輪廻の資料を多言語に渉猟して、文献学的にも堅実な方法を示した（一九三九年刊）。彼が戦後のコレージュ・ドゥ・フランスで、『法華経』や『世間施設』を講じたことも興味深い。

レヴィの門弟たち　レヴィは、インドおよびその周辺の言語・文化史に通暁し、インド学仏教学におけるフランス学派を構築確立させただけでなく、印欧語比較文法の諸分野に与えた影響も筆紙につくしがたい。文字通り天賦の才能に恵まれたレヴィは、すでに二十代前半にして門弟を育てはじめた。彼を直接間接の師と仰いで薫陶を受け、それ

それの分野で一家を成した学者は、選り抜いても、内外に十指をもっても数えきれまい。

初期の門弟の中に、印欧語比較文法学の分野で活躍したメイエ（Antoine Meillet 一八六六―一九三六）がいる。その弟子でもあり、言語学面からすると、インド・アールヤ語史、アショーカ王碑文など、とくに中期から近代インド語の形成などに一家言をもつばかりか、文化史的な角度から外国のインド名の比定を試みるブロック（Jules Bloch 一八八〇―一九五三）の業績を、インド仏教史家は軽視してはならない。

マスペロ（Henri Maspero 一八八三―一九四五）は、幅の広いシナ学者で、唐代長安の音韻の考究や漢訳仏典の基礎的な研究もあり、スタイン将来の敦煌写本の整理をするなど、仏教学者の参照すべき業績を遺した。

スイス生まれながら、フランス中国学に確固たる地位を占めたドゥミエヴィル（Paul Demiéville 一八九四―一九七九）は、シナ学をシャヴァンヌに、インド学仏教学をレヴィに学んだ。彼の学殖の豊かさは、驚嘆に値するというほかない。すでに一九二四年に『那先比丘経』の漢訳を論じて、その知識の確かさを示した。『法宝義林』の編輯に携わり、その附巻として出した大正大蔵経の目録は、今に価値をもつ研究成果である。彼は敦煌資料の研究にも常に眼を配っていた。サミェの宗論の編著（パリ・一九五二年刊）を知る人は多かろう。師シャヴァンヌの仏教五百説話集第四巻（一九三四年）も、彼の手でまとめられたものであり、この巻あってはじめて前三巻の利用が可能である。彼は、先輩・同僚・後輩のすぐれた遺稿を、いくつも整理編集して世に送っている。ペリオの『中国印刷の始め』をまとめ、仏典の印行に関する補遺を付しているが、これも漢訳大蔵経研究の古典的労作といえよう。愛弟子の林黎光の『諸法集要経』研究の遺稿整理は、さらにバロー（André Bareau）やドゥ・ヨング（Jan Willem de Jong）の協力も得て進められてきた。

同じように博識と語学力を遺憾なく発揮して活躍した先輩ペリオ（Paul Pelliot 一八七八―一九四五）の功績も、筆紙

につくしがたい。中央アジア探険によって、各地から齎した梵蔵漢などの資料の質と量は、他に比類をみない。ペリオの書評紹介の多くは、論文ともいうべきものであり、書誌学の宝庫であった。大蔵経の分析や年代論などは、仏教学徒必読のものである。

また、フランスのインド学の伝統を享けて、世界の学界を導いた、フィリオザ（Jean Filliozat 一九〇六―一九八二）の活躍も、仏教学の立場から見逃せない。パリの梵蔵写本資料の整理も、学界を大いに稗益している。

ついでながら、バルーフ（Willy Baruch 一九〇〇―一九五四）は、『法華経』の諸本比較研究に新機軸を拓き、パリ亡命中に在欧の『法華経』梵本の徹底した校合をほとんど完了し、校訂本を編む前に、他界してしまった。

3　ベルギーの仏教学

ルイ・ドゥ・ラ・ヴァレ・プサン　シルヴァン・レヴィの初期の弟子ドゥ・ラ・ヴァレ・プサン（Louis de La Vallée Poussin 一八六九―一九三八）は、フランス仏教学の伝統を体得具現した学者であった。

『唯識二十論』、『倶舎論』「世間品」、『世間施設』等々の研究は、一九一〇年代の仕事でありながら、仏教学徒のいまだに参照すべきものである。

それに先立って、月称（Candrakīrti）の中論釈『浄明句論（*Prasannapada*）』は満十年を要して成ったが、その前後に、『菩提行論註』の梵本、『入中観論（*Madhyamakāvatāra*）』の蔵本の研究、『稲稈経』の還梵作業などが重要である。また、法称の『正理一滴論』の蔵本を調伏天の注釈を付して出版し（カルカッタ・一九〇七―一三年）、論理学・認識論の方面にも関心を示している。

一九二〇年代の彼の偉業は、『倶舎論』および『成唯識論』の資料の徹底した比較を経て成った仏訳であろう。その他に、密教典籍にも興味を抱いていたこと、仏教の教理や倫理に関する好著の公刊、古代インド史三部作の出版、『シナ学仏教学叢刊』の主宰、『宗教倫理百科事典』に数多くの項目を担当、中央アジア出土の小断片類の解明など、驚くべき業績というほかはない。

加えて書評活動もなし、旧インド省図書館所蔵のスタイン蒐集の蔵文写本の目録を作製するなど、その業績は枚挙に暇がない。

エティアンヌ・ラモート　レヴィとドゥ・ラ・ヴァレ・プサンとに師事したラモート(Etienne Lamotte 一九〇三―一九八三)も、その博覧強記ぶりを発揮し、資料を駆使した注意深い翻訳と注釈は、その学問の年輪が増すに従って広範深遠となり、脚注・後注のごときは、しばしば優に一論文をなす。

まず『解深密経(*Samdhinirmocana-sūtra*)』の仏訳を、一九三五年に公刊して、確固たる地位を築く。世親の『摂大乗論釈』の仏訳二冊の出版(一九三八―三九年)や、『シナ学仏教学叢刊』に公表した月称『浄明句論』(部分訳)や世親『成業論(*Karmasiddhiprakaraṇa*)』の翻訳も学界を刺戟した。

恐らく同時に進行していた『大智度論』の仏訳第一巻は、一九四四年に公刊され、亡くなるまでに大冊五巻を江湖に送った。この百科事典というべき尨大な原著を、さらに百科事典たらしめたのは、彼の慎重にして精緻な翻訳に加えて、原術語・経典比定などに関する飽くことなき、徹底した論究である。

その上、蔵漢訳を底本に、『維摩経』(一九六二年刊)や『首楞厳経』(一九六五年刊)の重要な大乗典籍の厳密な仏訳を公刊したり、ドゥミエヴィル編『ラサの宗論』に、蓮華戒の『修習次第』第三のチベット文を仏訳して協力したり、

目覚ましい活躍をしている。

4　ドイツの仏教学

ドイツの学風　ドイツ語圏の仏教学は、徹底した原典批判を礎に、古典インド文献学を築きあげてきた伝統をもつ。いかなる分野の仏教学に携わる研究者も、この訓練を基礎に出発しているといえよう。西洋古典学を根底に、比較言語学や宗教学を基盤に、純粋に学術的関心から構築してきたインド学を背景に成ってきたのがドイツの仏教学である。

チベット学の伝統　旧帝政ロシヤ時代に首都ペテルブルグで活躍したインド学仏教学者には、ドイツ系の血統を引くものが多かったことは先にも触れた。

早くに『仏教史』二巻（一八五七年刊）を著わしたケッペン（Carl Friedrich Köppen 一八〇八―一八六三）、今にしてなお有用な文典・辞典を残したイェーシュケ（Heinrich August Jäschke 一八一七―一八八三）、『チベット仏教』（一八六三年刊）を著わして内外に影響を与えた探険家兄弟の五男シュラーギントヴァイト（Emil Schlagintweit 一八三五―一九〇四）、有益な仕事をし始めたが、若くして夭折したヴェンツェル（Heinrich Wenzel 一八五五―一八九三）、やはり将来を嘱目されながら若死にしたフート（Georg Huth 一八六七―一九〇六）、内外によく読まれた仏陀伝やベルリンの貴重な写本甘殊爾の目録（一九一四年刊）を出したベック（Hermann Beckh 一八七五―一九三七）、ラダークの調査報告を

出したフランケ（August Hermann Francke 一八七〇―一九三〇）などを挙げることができる。

宗教者・宗教学者　ドイツの仏教学界で、少しく興味のある点は、宗教学の立場から研究しようとした学者、キリスト教の宣教の目的で相手を知るために研究をした学者や仏教の実践者として研究に没入した学者が目立つことである。ダールマン（Joseph Dahlmann 一八六一―一九三〇）、ハックマン（Heinrich Friedrich Hackmann 一八六四―一九三五）、ダールケ（Paul Dahlke 一八六五―一九二八）、グリム（Georg Grimm 一八六八―一九四八）、ハース（Hans Haas 一八六八―一九三四）やペッツォルト（Bruno Petzold 一八七三―一九三九）の名を挙げるにとどめよう。

仏教哲学の関心　哲学畑の人は、多くインド哲学、とくにウパニシャッドに興味を抱いた。ショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer 一七八八―一八六〇）とその高弟ドイセン（Paul Jacob Deussen 一八四五―一九一九）のごときである。インド学者として、哲学・文学・比較宗教学に幅広い関心を示したフォン・グラーゼナップ（Otto Max Helmuth von Glasenapp 一八九一―一九六三）は、内外に大きな影響を与えた。哲学史家として仏教に関心を抱いたヴァレーザー（Max Walleser 一八七四―一九五四）は、中観哲学の研究で日本の学者にも馴染み深いが、『仏教研究資料叢書』（一九二三年―）を主宰創刊して好著を世に送った功績も見逃せない。ガルベ（Richard von Garbe 一八五七―一九二七）も案外に知られていない晩年の著書『インドとキリスト教』（テュービンゲン・一九一四年刊）では、大乗仏教の興起にキリスト教の影響はないと論じたり、西欧での比較文化学を刺戟した。

ドイツ語圏のインド哲学畑で、忘れることのできない学者が、オーストリアのフラウヴァルナー（Erich Frauwallner 一八九八―一九七四）で、俊秀を育ててウィーン学派を創りあげた。若くして法称（Dharmakīrti）や陳那（Dignāga）の

仏教論理学に興味を示し、第二次大戦後に世親二人説を発表して（一九五〇年）、世界の学界に論議を巻き起こした。初期の律蔵の成立・構成の研究（一九五六年刊）も独自の見解を披瀝して影響を与え、『仏教哲学』は、適切簡要な解説を付した翻訳で好評を得た。

碑文研究の伝統　ウィーンといえば、とくに碑銘・写本の研究者に古文字学の最初の良書（一八九六年刊）を世に恵与したビューラー（Johann Georg Bühler 一八三七―一八九八）の名を挙げねばならない。キールホルン（Franz Kielhorn 一八四〇―一九〇八）も年代論のごとき緻密な研究で後続の学徒を稗益した。阿育王碑文の研究で、仏教学徒の注目を浴びたのがフルチ（Eugen Julius Theodor Hultzsch 一八五七―一九二七）である。また、リューダース（Heinrich Lüders 一八六九―一九四三）が、碑銘学の面でも、仏教史学の分野に不可欠の成果を提供している。

中期インド語の研究　ひとり碑銘学のみならず仏教文献学にとって、中期インド・アールヤ語の知識を欠くことはできない。ピッシェル（Richard Pischel 一八四九―一九〇八）の画期的な『プラークリット文典』（一九〇〇年刊）は、仏教学徒も座右に置くべき書である。彼はまたドイツのトゥルファン探険の推進役をもつとめた。また、梵語仏教の研究者たりとも、ガイガー（Wilhelm Ludwig Geiger 一八五六―一九四三）の『パーリ文学と言語』（一九一六年刊）は必携の参考書である。

ジャイナ教文献学　仏教学にとって、ジャイナ教の研究を軽視することは許されない。ビューラーの送った写本に刺戟されて、ジャイナ文献学の礎を築いたのが、ヴェーバー（Albrecht Weber 一八二五―一九〇一）であろう。インド

の暦学その他の分野で多大の影響力をもったヤコービ（Hermann Georg Jacobi 一八五〇―一九三七）は、ジャイナ文献学にも、大きく貢献した。この分野に最初から関心をもち、ついで仏教梵語やコータン・サカ語の分野に専念したロイマン（Ernst Leumann 一八五九―一九三一）は、のちに日本で活躍した俊秀を多く育てた。この伝統を承けた、シューブリング（Walter Schubring 一八八一―一九六九）は、生涯をジャイナ研究に徹底した。若くして逝去したハム（Frank Richard Hamm 一九二〇―一九七三）は、彼の弟子の一人で、仏教の研究にも興味を抱いていった。シューブリングの後を襲ったアルスドルフ（Ludwig Alsdorf 一九〇四―一九七八）は、多くの分野に大きな貢献をなし、ハンブルクをインド学仏教学の一中心に育てあげた。

ゲッティンゲンの学灯　エーヴァルト（Georg Heinrich Ewald 一八〇三―一八七五）が、元来セム語系文献学・神学の専門家であるが、梵語を含めて東洋学一般に非常な関心を抱いていたのは、きわめて幸いなことであった。そして初代梵語学教授ベンファイ（Theodor Benfey 一八〇九―一八八一）が、仏教学にも無関心ではなかったのは、さらに幸いであった。彼は今日のゲッティンゲンを、世界のメルヘン研究のメッカにまで高める原動力でもあった。

ゲッティンゲンが仏教学研究の中心になる契機を創ったのが、三代目のオルデンブルク（Hermann Oldenberg 一八五四―一九二〇）である。彼はインドの宗教に関心をもち、ヴェーダと仏教に非常な興味を示した。一八八一年に出版された『仏陀』は、自ら数回に亘って改版を重ね、当時のヨーロッパの「釈尊観」を反映した古典的な労作である。仏典の資料を徹底的に比較考究する方法を試みた学者として、仏教文献学史に名をとどめる学者でもある。

ドイツの中央アジア探険隊の将来資料は、若きジーク（Emil Sieg 一八六六―一九五二）を惹きつけずにおかなかった。彼の先駆的なトカラ語文献の研究の四十年に亘る協力者が、ベルリン大学教授ジークリング（Wilhelm Siegling

一八八〇―一九四六）であった。

仏教とジャイナ教に関心をもったインド学者フィック（Richard Fick 一八六七―一九四四）が、一九二一年に大学図書館長に就任して十一年余、その地位にあったのは、東洋学全般にとって幸運なことであった。

ゲッティンゲンにヴァルトシュミット（Ernst Waldschmidt 一八九七―一九八五）が就任するや、ドイツ探険隊が中央アジアから将来した梵文資料の研究の中心になって今日に至る。彼の講席に列した学者の活躍が目立つ。

ゲッティンゲンは、「インド学仏教学研究室」を称する学科をもつドイツで唯一の大学に育ち、「仏教学研究委員会」をもつ、世界で唯一の学士院のあることでも知られる。ここから巣立った俊才の中で、将来を嘱望されながら、ベルンハルト（Franz Bernhard 一九三一―一九七一）とシュタッヘ（Valentina Stache-Rosen 一九二五―一九八〇）は、すでに鬼籍に入ってしまった。

トゥルファン探険隊　今世紀初頭の四回にわたる中央アジアへの探険（一九〇二―〇三、一九〇四―〇五、一九〇七、一九一三―一四）でもたらされた資料は、仏教学の種々の分野に重大な影響を与えるものであった。その指導にあたったグリュンヴェーデル（Albert Grünwedel 一八六五―一九三五）とフォン・ル・コック（Albert von Le Coq 一八六〇―一九三〇）両名の見識に負う所が大きい。仏教梵語文献学の面で、その重要さを最初に世に知らしめたのが、ピッシェルである。そして組織的に一小破片たりとも見逃さない周到さで、貴重な資料を江湖に送り、今に続く伝統を築きあげたのがリューダース（Heinrich Lüders 一八六九―一九四三）である。最初の劇曲として梵文学史に名を飾る馬鳴の『舎利弗物語』他二作の貝葉写本断片類の公刊（一九一一年刊）は、世界のインド学仏教学界を驚喜せしめた。馬鳴に大きな関心を寄せていたレヴィとの間に論争をまき起こし、いまだに結論をみない『カルパナーマンディティカ

I』の出版（一九二六年刊）が続く。小断片の整理などで果した夫人（Else Lüders-Peipers 一八八〇―一九四五）の貴重な役割は、測り知れないものがある。

大乗の典籍に限れば、必ずしも数は多くないが、中央アジアを中心としての仏教史研究や梵語文献学の方法について多大の貢献をなしていることを忘れてはならない。ヴァルトシュミットを中心にしてできた『トゥルファン梵語写本類目録』（一九六五年―）は、目録というよりは原典批判資料集と呼ぶにふさわしい。さらに同学士院から『トゥルファン梵語仏典辞書』（一九七三年―）が刊行されはじめ、研究者に不可欠の資料を提供している。

ウイグル仏典　古代トルコ語仏典類は、ほとんどすべてインド語系仏典からの翻訳ではないが、大乗経論や玄奘伝など、興味深いものが多い。この分野では、ミュラー（Friedrich Wilhelm Karl Müller 一八六三―一九三〇）と、その弟子たちの幅広い活躍があり、この伝統は、今日も、東西両ドイツの学者を中心に、内外の学者の協力を得て、受け継がれてきている。精緻な辞典の刊行も一九七七年に始まった。

古代トルコ語仏典については、旧帝政ロシヤ時代以来の伝統もある。『観音経』の校訂出版（一九一一年刊）などの業績を残したラドロフ（Friedrich Wilhelm Radloff 一八三七―一九一八）の名をつけ加えておきたい。ソ連邦でも、一九六九年に、『古代トルコ語辞典』を世に送って、伝統ある研究史の証左を示した。

ソグド語仏典　ソグド語仏典も、ほとんどすべて漢訳からの重訳らしい。東ベルリンに現存するものでは、すでに『金剛般若経』『維摩経』なども公刊されているし、近年には『大般涅槃経』の研究もされているが未刊である。今後、この方面の資料公開と、フランス、イギリス、ソ連その他にもあった、ソグド研究の伝統が絶えることなく、相互に

連絡し合った研究が望まれる。

大乗仏典の校訂出版　ボップの許に学んだレフマン（Salomon Lefmann 一八三一―一九一二）は、長くいわれた「偈文梵語（Gāthā Dialekt）」に関心を示した。その『普曜経』梵本の独訳（一八七四年刊）および校訂版（一九〇二―〇八年刊）は、梵語仏典の批判校訂の模範として、ミトラ（Rājendralāl Mitra 一八二二―一八九一）の出版（一八七七年刊）にとってかわる。

梵巴資料を徹底的に比較考察して、文献学的に仏典の構成を解明することに努力し、仏伝に関して注目すべき業績をあげた印欧語比較文法学者ヴィンディッシュ（Ernst Windisch 一八四四―一九一八）を梵語の師とし、言語学史に名を残すジーファース（Edouard Sievers 一八五〇―一九三二）からも影響を受けたヴェラー（Friedrich Weller 一八八九―一九八〇）は、まず『普曜経』の散文に興味を示した（一九一五年刊）。梵巴蔵漢蒙粟などの言語に精通して、最期まで筆を執って独創的な研究批評活動を続けた。漢訳の『法数名集経』の研究は、手書き原稿のままの最初の大冊出版であった（一九二三年刊）。馬鳴の『仏所行讃（*Buddhacarita*）』には、生涯を通して関心を持ち、蔵文校訂・独訳を出版（一九二六・二八年刊）して以来、トゥルファン蒐集の梵文断片を研究し（一九五三年刊）、最後の単行出版（一九八〇年刊）が蔵本の史的発展の考察であった。『千仏経』（一九二八年刊）、『梵網経』（一九三四年刊）を刊行したのち、北京に赴任し、シュタエル・ホルシュタインが公刊したばかりの『宝積経迦葉品』（一九二六年刊）の史的考察を委嘱され、まずは蔵・梵語索引を公刊する（一九三四・三五年刊）。この典籍も、彼が生涯をかけて、徹底して研究に打ち込んだものとなった。そのほかソグド文『大爪経』『維摩経』の研究、寂天の『入菩提行論』蔵梵索引（一九五二・五五年刊）、トゥルファンの蒙本断片の研究（一九五五年刊）や聖勇の『本生蔓』断片の研究（一九五五年刊）などの研究は、関心

をもつ学者には欠かすことができない。蒙訳大蔵経の研究なども、彼の博識多才を余すことなく示している。

ノーベル（Julius Adolf Johannes Nobel 一八八七―一九六〇）は、羅什・童受・馬鳴に関する論稿を発表してから、『金光明経』原典の精緻な研究に、三十余年を費し、まず一九三七年に梵本を出版し、大乗経典梵本の批判校訂の方法に模範を示した。ついで西蔵本（一九四四年刊）、『蔵独梵辞典』（一九五〇年刊）を出し、さらには、義浄の漢訳からのチベット重訳本校訂と独訳（一九五八年刊）二巻を公刊して、徹底完璧ぶりを知らしめた。その間に、ハックマンの『漢梵独辞典』の遺稿を、六分冊までまとめて公刊した（一九五一―五四年刊）。

ヴィンターニッツの文学史　ドイツにはヴェーバー（Albrecht Weber 一八二五―一九〇一）以来、シュレーダー（Leopold von Schroeder 一八五一―一九二〇）、オルデンベルク、グラーゼナップなどによる独得のインド古典文学史が著わされているが、仏教文学史の上では、いまだに参照すべきものとしてヴィンターニッツ（Moriz Winternitz 一八六三―一九三七）の『インド文学史』第二巻第一冊を挙げねばならない。一九一三年に刊行され、一九三三年に英訳本、一九二三年には和訳本も出て、仏教学界を稗益した。

5　ヨーロッパ大陸諸国

ポーランド系の学界　シャイヤー（Stanisław Schayer 一八九九―一九四一）は、仏教梵語文学の研究で、すぐれた業績を出したガヴロンスキ（Andrzej Gawroński ?―一九二七）の許で関心事を広げた。彼は、哲学に関心を抱きながら、大乗仏教思想を宗教として捉えようとしたと思われる。中でも唯識・中観に関心をもったが、月称の『浄明句論』の

研究は、内外に大きな影響を与えた。

英仏独露語などを自由に駆使したレガメー（Constantin Regamey 一九〇七―一九八二）は、月称と寂天が大きな影響を受けたとする『月灯三昧経』のもっとも哲学的とされる三章の精緻な梵蔵漢比較研究を公刊し（一九三八年刊）、師シャイヤーと共に全巻完結を約束したが、ついに果たせなかった。『大乗荘厳宝王経（カーランダヴューハ）』も、ビュルヌーフ以来望まれてきて、完結をみないものであるが、すぐれた研究論文を世に送っている。彼の仏教哲学研究のための書誌学的小冊子（一九四九年刊）は、貴重である。

スカンディナヴィアの学界　スカンディナヴィア四カ国は、インド学仏教学の分野では、一見した所は目立たないが、いろいろの方面で着実な業績をあげている。探険家の成果もしかりである。

早くも一八二一年にラスク（Rasmus Kristian Rask 一七八七―一八三二）は、パーリ語仏典の蒐集に努め、デンマークを中心として今日に到るパーリ語文献学の基礎を創った。その資料整理をはじめたのが、ヴェスタゴール（Niels Ludvig Westergaard 一八一五―一八七八）であった。ファオスベル（Viggo Fausbøll 一八二一―一九〇八）のジャータカ校訂本は、大乗仏典研究にも不可欠の資料である。大乗仏教文献学を志すものにとっても座右の参考書である『批判的パーリ語辞典』の基礎資料を作ったトレンクナー（V. Trenckner 一八二四―一八九一）と、その編纂を実際にはじめたアネルセン（Dines Andersen 一八六一―一九四〇）とスエーデン人スミット（Helmer Smith 一八八二―一九五六）の名を忘れてはならない。後者は、エジャトンと仏教梵語典籍の批判に関する建設的な論争をまき起こした点など、大乗仏典の研究者も参照すべき論著が少なくない。

トゥクセン（Poul Tuxen 一八八〇―一九五五）は、次第に仏教に興味を抱き、中観哲学の研究では、シャイヤーなど

とも交流をもって、すぐれた業績をあげ、今日の若い世代に引き継がれるべき基礎を固めた。

ノルウェイのクヌーヴ（Sten Konow 一八六七―一九四八）も、演劇史や碑文学などに造詣も深く、さらにコータン文献の研究に先駆的役割を果した点で、ロイマン父と並び称せられよう。

イタリアの仏教学　トゥッチ（Giuseppe Tucci 一八九四―一九八四）が、チベット方面に赴いて将来した資料は、いまだに全貌を知り難いが、インド・チベット仏教学の確立に果した役割は、測り知れないものがある。インド仏教に関する著作も、枚挙に暇がないが、陳那前後の仏教論理学、唯識学などにも卓見を示し、哲学畑にも逸材を育ててきた。

オランダの仏教学　ケルン（Johan Hendrik Caspar Kern 一八三三―一九一七）は、仏教学研究にも、非常な関心を示し、『インド仏教史』の大冊二巻を刊行し（一八八一―八四年刊）、ほとんど同時に仏独訳も出て、大きな影響を与えた。スナールの仏陀観と同工異曲であるといえるが、二十代で天文学・数学関係の梵語典籍に取り組んだケルンは、その成果を各所に示した。一八八四年に、梵文『法華経』の英訳を写本から成し遂げた力は、ビュルヌーフに比してもよいと思う。わが南條文雄（一八四九―一九二七）に協力して成った、ネパール系『法華経』梵本の校訂出版は、一九〇八年から五年の歳月を要して分冊で公刊されたが、この経典の初の校訂出版本というだけでなく、今日に至るも、いくつかの欠点があるとはいえ、ネパール系梵本として、最も信頼をおくべきものであると同時に、その後の校訂出版の一つの範となったことも確かであろう。聖勇の『本生鬘』梵本校訂版は、ハーヴァード東洋学叢書の出発を飾った（一八九一年刊）。彼の著作は広い分野にわたり、尨大な量にのぼる。

ケルンの後継者スパイヤー（Jacob Samuel Speyer 一八四九―一九一三）は、梵語文論二点や仏伝・物語文学の分野でも学界を稗益してきた。師匠の編んだ『本生蔓』の英訳を試み、まとめて『仏教聖典叢書』第一巻を成した（一八九五年刊）。

彼の後を襲ったフォーヘル（Jean Philippe Vogel 一八七一―一九五八）は、十四年近くをインドにあって考古学調査をし、仏教学にとってもきわめて多くの貴重な貢献をなした。一九二五年には、インド学研究所を創設して、ライデンを幅広い研究の中心とすることに成功した。因みに、ヨーロッパでは数少ない「仏教学講座」の教授席をもつ大学である。また、『インド考古学研究目録年報』を、一九二六年度分より創刊し、仏教学徒にも多大の稗益を与えてきた。なお、この大学は、仏教学に関心を示すすぐれたシナ学者を輩出し、国立民族学博物館のチベット資料にも見るべきものがあり、この方面の研究とも連携している点など、幸いなことである。シナの宗教儀礼に関心を抱き、『梵網経』の英訳（一八九三年刊）そのほか多くの業績を残したドゥ・フロート（Jan Jacob Maria de Groot 一八五四―一九二一）も忘れることはできない。

インドネシア研究の中心であったオランダから、クロム（N.J. Krom 一八八三―一九四五）をはじめとして、仏教美術史学・考古学の上で貢献した学者も多く出た。

ユトレヒトのカーラント（Willem Caland 一八五九―一九三二）、ホンダ（Jan Gonda 一九〇五― ）両碩学の許から巣立った内外の学者の数も多い。

6　イギリスの仏教学

官吏の学問への関心　イギリスには、西欧の学界に、ウィリアム・ジョーンズの印欧語比較文法やブライアン・ホウトン・ホジスンの仏教梵語文献学への刺戟を与えるという学問の歴史の上で決定的な時期を画するに貢献した人がいた。大英帝国の官吏として、あるいは東印度会社員として赴き、インドに興味をもった人、あるいはインド文化圏に興味をもったが故に、インド行の職業を選んだ人もいた。

中国各地の領事を務めて、中国の宗教にも興味を抱いたアイルランド人ワッターズ（Thomas Watters 一八三三―一九〇一）の『西域記』英訳の大著、日本大使を十六年余も務めたエリオット（Charles Norton Edgcumbe Eliot 一八六四―一九三二）の『ヒンドゥ教と仏教』三巻（一九二一年刊）、カルカッタ大学薬学教授として在任中に、蔵都にも往って、興味ある資料を著書に盛ったウォッデル（Laurence Austine Waddell 一八五四―一九三八）、チベット学に貢献をした官吏ベル（Charles Alfred Bell 一八七〇―一九四〇）などを挙げることができよう。

キリスト教伝道者　宣教師の仏教学にたいする関心の動機は一様でなく、偏見に満ちている場合もあるが、学問的に平衡を保とうと努力する型の方が時代とともに多くなる。ビール（Samuel Beal 一八二五―一八八九）は『法顕伝』『宋雲伝』『西域記』『慈恩伝』『仏伝抄訳』『仏所行讃』など、相次いで業績を公刊した。岩倉具視が贈った明版大蔵経の整理（一八七六年刊）のときは、いわゆる「南條目録」（一八八三年刊）に先立つ貢献である。アイテル（Ernst Johann Eitel 一八三九―一九〇八）が、『仏教辞典』（一八七〇年刊）を著わして、学者を稗益した点は認めるべきであろ

う。辞典といえば、『中国仏教術語辞典』（一九三七年刊）は、スーティル（William Edward Soothill 一八六一―一九三五）とホーダス（Lewis Hodous 一八七二―一九四九）の共著であるが、シナ学インド学の第一線で活躍する学者の協力があった。現在の時点での漢梵辞典の完成を夢みて果たさずに、ブラフ（John Brough 一九一一―一九八四）は逝ってしまった。梵語の知識をも確実に持って、漢蔵語彙の研究に貢献したサイモン（Ernst Julius Walter Simon 一八九三―一九八一）は、今後の訳経史などの研究に参照すべきものである。なお、わが加藤文雄の協力を得て、はじめて仕訳『法華経』の英訳を一九三〇年に公刊したスーティルの名を再び挙げておきたい。

写本の将来と研究　ホジスンが、イギリスに将来した仏教梵語写本の数は、決して多いとはいえない。しかし、これが刺戟となって、他の機関にも蒐集熱を煽ったことは事実であろう。

王立アジア協会の目録を作ったカウエル（Edward Byles Cowell 一八二六―一九〇三）とエッゲリング（Julius Eggeling ?―?）に刺戟され激励されて、ライト（Daniel Wright 一八三三―?）は、カトマンドゥに医官として在任中に蒐集した数多くの写本を、各地の研究機関に送った。それはカウエルのいたケンブリッジ大学図書館および現在の大英図書館などの梵文写本蒐集の基礎となった。カウエルの弟子ベンドール（Cecil Bendall 一八五六―一九〇七）も、この方面に興味をもち、ケンブリッジの写本類の目録を一八八三年に、大英博物館所蔵本の目録を一九〇二年に公刊して、範を垂れた。一八八四年から彼自身も、長い間ネパールに赴いて調査行をし、すぐれた報告書を直ちに著わしている。重要な写本類が将来された。自らも原典批判に手を染めロシヤの「仏教文庫」第一巻を、寂天の『大乗集菩薩学論（*Śikṣāsamuccaya*）』（一八九七―一九〇二年刊）の校訂本で飾り、その後英訳を始めたが、未完成のまま逝去し、弟子のラウズ（W.H.D. Rouse）が完成公刊する。ベンドールは、『大雲経』『秘密儀軌説話』や律関係の断片の研究などでも、

学界を稗益した。

中央アジア系写本の蒐集と研究　一八九〇年三月に庫車付近でバウアー（Hamilton Bower 一八五八―一九四〇）は、『大孔雀明王経』などの樺皮の古写本七種を発見した。中央アジアの仏教故趾から、梵語写本が出土したことは、仏教学徒や探険家に、大きな衝撃を与えた。この写本類の精緻な研究を大著にまとめたのがヘルンレ（ハーンリ）（August Friedrich Rudolf Hoernle 一八四一―一九一八）である。『東トルキスタン出土の仏典』（一九一六年刊）は、彼が西欧の第一級の学者を集めて編んだ、きわめてすぐれた論文集であるが、続篇の約束を果たさず他界してしまった。

中央アジアの考古学史上、仏教学の見地から決して忘れることのできない学者が、ペリオとスタイン（Marc Aurel Stein 一八六二―一九四三）であろう。公的には三回におよぶ踏査行（一九〇〇―〇一、一九〇六―〇八、一九一三―一六）で得た、インド・イラン語系写本やマッカートニー（Samuel Halliday Macartney 一八三三―一九〇六）がカシューガールから送り届けた資料などの整理に、もっとも力を貸したのもヘルンレであった。彼の死後に目録を完成したのが、各方面に活躍したトーマス（Frederick William Thomas 一八六七―一九五〇）である。

敦煌文書の研究　トーマスは、敦煌のチベット文献にも並々ならぬ力量をみせた。彼の業績は内陸アジアの大乗仏教史研究の上からも欠くことができない。旧インド省図書館に収められた敦煌文書は、幸いにもドゥ・ラ・ヴァレ・プサンの目録が、わが榎一雄の漢文資料目録と共に、一九六二年になって公刊された。

旧大英博物館に所蔵される漢文資料を精力的に整理したジャイルズ（Lionel Giles 一八七五―一九五八）の目録の公刊（一九五七年）は学界に歓迎された。

イラン語系仏典の中では、コータン語資料が量的にも多く、ロイマンやクヌーヴについて斯学を集大成したベイリー（Harold Walter Bailey 一八九九―）の業績を過小評価してはならない。今後は仏教学の知識をも動員しての進展が望まれている。

インドの仏教考古学についていえば、イギリスは長い植民時代に培った伝統があり、今日に至る基礎は、多くの学者によって築かれた。プリンセプ（James Prinsep 一八〇〇―一八四〇）、ファガスン（James Fergusson 一八〇八―一八八六）、カニンガム（Alexander Cunningham 一八一四―一八九三）、ユール（Henry Yule 一八二〇―一八八九）、バージェス（James Burgess 一八三二―一九一六）やフリート（John Faithful Fleet 一八四七―一九一七）の名を忘れることはできまい。

オックスフォードの仏教学　南條文雄（一八四九―一九二七）と笠原研寿（一八五一―一八八三）は、ミュラー（Friedrich Max Müller 一八二三―一九〇〇）の許で学ぶ志を抱いて、オックスフォードで研鑽を積む。嘱望された笠原が、病のために夭折したのは惜しい。高楠順次郎（一八六六―一九四五）も、はじめ同大学に遊び、やがてヨーロッパ大陸の諸学者とも交流を深め、南條と共に日本のインド学仏教学に新風を吹き込んだ。当時のオックスフォードには、ミュラーとの好敵手モニア・ウィリアムズ（Monier Monier-Williams 一八一九―一八九九）があって、大乗仏教にも関心を寄せていた。ジョンストン（E.H. Johnston 一八八五―一九四二）は、馬鳴の作品に関心を抱くが、『仏所行讃』（一九二七年初刊、一九三六年原典・英訳刊）は、ヴェラーの研究に負う所が多い。さらに『端正なる難陀』（テキスト・一九二八年刊、英訳・一九三二年刊）を出し、『宝性論』をチョドリ（T. Chowdhury）と共編して出版した功績は大きい。

コンゼ（Eberhard Julius Dietrich Conze＝Edward Conze 一九〇四―一九七九）の大乗仏教、中でも般若経典類に関する知識と業績を忘れることはできない。『般若経典類の文献解題』（一九六〇年刊、一九七八年改版）は、彼の面目躍如たるものがある。『八千頌般若英訳』（一九五八年刊）、『金剛般若と心経英訳』の単行出版（同年）、『般若経典抄訳集』（一九

六八年刊)、『八千頌と宝徳蔵般若英訳』の単行出版(一九七三年刊)、『短篇般若英訳集』(同年刊)、『ギルギット本一万八千頌般若』の編訳(一九六二、七四年刊)『二万五千頌般若英訳』(一九六一、六四、七五年刊)、『金剛般若』編訳(一九五七年、一九七四年改訂)、『般若経典類辞典』(一九六七年刊)をはじめ、密教系の般若経典類にも興味をもった。ほかに、仏典抄訳集・仏教概説書などを多く著わした。

7 アメリカの仏教学

言語学者の関心 十九世紀末から今世紀にかけて、アメリカ合衆国が、すぐれた梵語学者・印欧語比較文法学者を産んだのは、仏教学にとっても幸いであった。フィットニー(William Dwight Whitney 一八二七—一八九四)、ランマン(Charles Rockwell Lanman 一八五〇—一九四一)、ブルームフィルド(Maurice Bloomfield 一八五五—一九二八)のごときである。ドイツ流の学風を継ぎながら、独自の伝統を築いた人々である。この伝統はさらにエジャトン(Franklin Edgerton 一八八五—一九六三)からエメノー(Murry Benson Emeneau 一九〇四—)に相承された。エジャトンはホプキンズ(Edward Washburn Hopkins 一八五七—一九三二)の影響を受けたと思われる。「仏教混淆梵語」研究の背景には、アメリカの伝統が見られると思う。彼の記念すべき文法・辞典の出版(一九五三年刊)によって、仏教梵語文献学は、新しい時代に入った。彼の関心は、梵語仏典の文法体系を総括的に把握し体系化しようとする所にあった。また、辞典にしても、仏教辞典ではなく、古典梵語との距離を見定めることである。『批判的パーリ語辞典』が、言語学的訓練を受けた学徒の使用を期待して編まれていて、決して仏教辞典ではないこととあわせて知るべきである。

日本仏教への関心　合衆国の学者には、あるいはキリスト教の宣教師（またはその子弟）として、日本ないし仏教に関心をもつようになった人も多い。フェノローサ（Ernest Fenollosa 一八五三―一九〇八）が、美術の宗教思想史的な背景に目を向けた点に注目したい。ライシャワー（August Karl Reischauer 一八七九―一九七一）は、日本仏教の研究を刊行し（一九一七年刊）、当時よく読まれた。その子（Edwin Oldfather Reischauer 一九一〇―　）は、仏教史にも関心をもち、円仁入唐の記録の研究二巻を刊行して、大きな貢献をした（一九五五年刊）。ゴダード（Dwight Goddard 一八六一―一九三九）のごときは、自ら仏教に帰依し、重要な大乗経典の英訳を通じて、普及実践した人である。

チベット系仏教の研究　ドイツからバークレイに移ったレッシング（Ferdinand Dietrich Lessing 一八八二―一九六一）は、雍和宮の研究（一九四二年刊）などで密教図像学にも蘊蓄を傾け、さらに『蒙英辞典』（一九六二年刊）を刊行したり、学界に貢献した。現在の合衆国の内陸アジア研究・チベット系仏教の研究に貢献した学者として忘れることのできないのが、ロシヤからシアトルに移って、夥しい数の業績を出したポッペ（Nikolai Poppe 一八九七―　）である。彼らの実際に現地調査をした成果は大きい。両学者の許に育った俊秀が現に多く活躍している。

五　あとがき

西洋の大乗仏教研究は、西洋古典学の熟成した土壌に根をおろしたものである。十八世紀後半から、インド文化圏の言語・文化が西洋に紹介されて、ロマン主義の影響のもとに、インド学の華が咲き競うようになる。仏教学も、古

典語の習得を不可欠の条件とする文献学の色彩を濃厚に示して出発し、今日にその伝統を継いでいるといえよう。

一方、アメリカ合衆国を中心に、とくに第二次世界大戦後に発展してきたのが、いわゆる地域研究である。現在のアジアの言語を習得して、現地調査を基礎とした、文化人類学的傾向の強い仏教学も形成されて、多角的な研究が飛躍的にみられるようになった。今は恐らく文献学的にも十分な訓練を受けて、現地調査に望むべきという反省がもたれてきた時期といえよう。

西洋人の大乗仏教研究史という大きな題目を、限られた紙数の中に、要を得て公平に書きつくすということは、筆者の限られた知識をもってしては、まさしく不可能事である。

西洋人の研究史の上で、大きな影響を与えた近代初期の学者たちに、紙数を割きすぎた嫌いはあるが、それは文献学的研究という方向づけをはじめにした面を捉えたかったからにほかならない。

本稿を執筆しはじめは、できるだけ参照すべき資料を挙げようと思ったが、意外に紙数を要することと、講座の性格と異なるという点で、すべて割愛することに決めた。機会を得て、筆者の専門とする仏教梵語文献学の研究史を中心に、できるかぎりの参考資料を提供する方法で、記述してみたいと願っている。大乗仏教に限ろうとすると、かえって均衡を欠いてしまうことがある。

また、本稿では国や地区を中心に記述をすすめてみたが、それぞれの地域的な特徴を伝え得たか、はなはだ疑問であり、専門分野を中心に記述した方が良かったかとも反省している。

しかも、近年の仏教学の進歩は、世界的にも目を瞠るものがあり、すべてを網羅することは至難の業である。そこで、少数の例外を除いて生存者には触れない方針をとったが、これも学問の歴史の中で、現在の研究段階・状況との関連を知る上で、不十分であることは否めない。現状を説きながら、研究史を溯るという記述方法もあったろう。

インドや日本などのアジア地域、あるいは東欧諸国などで、大きな貢献をし、西洋の大乗仏教研究史に名を残すべき学者も少なくない。関連分野の学者で、側面から貢献した学者も多いのである。

脱稿してみて、反省することばかりである。

参考書

大乗仏教研究史を探る上で、参照すべき論著は仏教学の周辺の関連分野を含めて、枚挙に暇がない。他界した学者の伝記の単行書や死亡記事・著作目録などにいたっては、すべてを知ることはできないし、また紙面がいくらあっても足りない。つぎの基本的な参考書三点をあげるに止めたい。

インド学仏教学の歴史を著述した古典的な書物として、ヴィンディッシュ（Ernst Windisch 一八四四―一九一八）の名著をまず挙げたい。この続篇が現れれば、彼もその中に記録さるべき学者である。

(*Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, 2 Ede. (Strassburg/Berlin-Leipzig, 1917―1920)

ドゥ・ヨング（Jan Willem de Jong 一九二一―　）の次著は、はじめ『イースタン・ブディスト誌』第七巻に公刊されて（一九七四年刊）、のちに索引を付して一書にまとめられて覆刻されたものである。簡にして要を得た情報に富む好著である。

A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America (Varanasi, 1976)

この和訳が、著者の著作目録を付して出版されたので、便利である。

平川彰訳『仏教研究の歴史』（東京・春秋社、一九七五年）

なお、最近十年の状況が、先の雑誌に再び掲載された（第十七巻一号、一九八四年）。

鷹谷俊元（一八九一―一九七〇）も、仏教学者の伝記に関心をもって、苦心の成果を公刊している。中でもつぎの著書は便利であるが、参考文献の入手に不自由であったためか、資料の不足した面もあることに注意すべきであろう。

『東西仏教学者伝』（宇部・華林文庫、一九七〇年）

X 大乗仏教の美術

——大乗仏教美術の初期相

肥塚　隆

一　はじめに

仏教美術の区分　中国や日本では、阿弥陀や薬師などの如来像、観音その他の菩薩像、また各種の変相図などのように、大乗仏教の教理に基づいた絵画・彫刻が制作され、小乗仏教圏のそれと比べて内容や種類の多様な点でいちじるしい相違を見せている。一方、小乗仏教の立場、すなわち遁世、禁欲を旨とする比丘の立場からすればすべての芸術活動は修行のさまたげとなり忌避されるべきものであり、したがって小乗仏教独自の美術作品というものは本来ありえないであろう。しかし現実には小乗仏教の伝播した東南アジアにおいても造形活動は活発であり、歴史上の釈迦の信仰に由来する美術がおこなわれてきた。また大乗仏教圏でも釈迦信仰の美術は時代を問わず見られるものである。したがって大乗仏教美術と対置してそれらを総称するならば、通仏教美術と呼ぶのがふさわしいように思える。

しかし大乗仏教美術と通仏教美術との区分は、思想内容の差のみに帰せられ、大乗仏教圏においては両者は複雑にからみ合って展開したため、この区分は美術史学上はあまり意味をなさない。大乗仏教美術に含まれる密教美術、浄土教美術、禅美術といったものはそれぞれ造形的にも独自の展開を遂げ、それぞれに関する研究も少なくないが、大乗仏教美術全般にわたってその特質を論じた研究が皆無であるのはそれゆえであろう。ただし、インド亜大陸における大乗仏教特有の美術の代表作を各時代、各地域にわたって例示することは、インド以後の大乗仏教美術の展開をたどる上でも意義があろう。そこで本稿では、まず仏像の出現と大乗仏教との関連について検討を加え、次いで大乗仏教美術の具体例を示すことにする。それもクシャーン時代のガンダーラ地方とマトゥラーとの遺例を中心とし、随時

他の時代の作例にも言及した。このように限定したのは紙幅の関係もあるが、中国の大乗仏教美術との関係を考えるとクシャーン時代のそれが最も重要と思われるからである。後代に展開した密教美術は独自の問題もあり除外した。アーンドラ地方（後期サータヴァーハナ朝、イクシュヴァーク朝）には作例は皆無といってよく、グプタ時代には作例も少なく図像上は新しい展開もあまり見られない。ポスト・グプタ時代の西インドの石窟では大乗系の美術が飛躍的な展開を遂げたように見えるが、密教美術との区別が困難な点もあって特に重要な作例を指摘するに止めた。

二　造形活動と大乗思想

1　造塔供養

造塔供養と大乗仏教の興起　仏滅直後の舎利八分のストゥーパの造営を史実とみなすか否かは別としても、すでに前三世紀のアショーカ王のころにはストゥーパの造営供養が盛んであり、その後ストゥーパの荘厳のために仏教徒の造形活動が活発化したことは広く認められている。この造形活動を主導したのは在家の信者であり、律蔵などの部派仏教の文献によれば初期には比丘たちは造形活動にむしろ冷淡であったと考えられる。このことに関連して、平川彰博士は「仏塔教団」という仏塔礼拝者が部派教団とは別個に独立して存在したことを想定し、そこから「菩薩ガナ」と呼ばれる大乗教団が成立していったという説を提出した。(1) 一方、高田修博士は、考古学の知見によれば僧院内に仏

塔を持つものと僧地・塔地を区別しているものとの間に大小乗の別を考慮し得ないこと、仏塔の造立や荘厳の盛行を菩薩ガナの関与したものと論証し得ないことから、造塔供養は通仏教的なものであり、その盛況を大乗教徒のみの功に帰し得ないとした。[2] それに対し平川博士は再反論して自説をより詳しく主張し、[3] これに賛同する仏教史家も少なくない。[4] 大乗教団の祖形を「仏塔教団」なるものに求め得るか否かは本稿に直接関係する問題ではないが、「仏塔における精巧な彫刻や、仏塔で行なわれた伎楽供養等は、大乗の菩薩団によって発展させられた」[5]という所説が導かれる以上、ここでも問題とせざるを得ない。以下では高田博士の所説と重複するところも多いが、仏塔供養は大乗とか小乗とかいった特定の教団との関連によって展開したのではないとする筆者の立場を明らかにしておきたい。

造塔供養の担い手　カローシュティー文字による刻文はクシャーン時代前後に北西インドで多用され、ほぼ、同じ時期、同じ地域で大乗仏教も興起したと想定されている。しかしそれらの刻文に「大乗」ということばが一度も用いられていないことは、よく知られている通りである。そこで平川博士は、仏塔や舎利の奉献を記す二一例の刻文のうち小乗部派に奉献された五例にはparigraha（受領）の語があるが部派の名を銘記しない一六例にはこの語も用いられないことに着目し、部派仏教では布施された物の帰属に非常な関心が払われていたから、部派名のない物は仏塔に居住した非僧非俗の「仏塔教団」に寄進されたのであろうとした。[6] しかし部派名を記す五例のすべてが僧伽藍（saṃghārāma）、僧院（vihāra）、屋塔（gṛhastūpa）のいずれかとともに、またはいずれかに対して仏塔もしくは舎利を寄進したと述べるのに対し、部派名のない十六例中のわずか三例だけが僧伽藍あるいは菩薩堂（bodhisattvagṛha）という施設を示す語を出していることに注意したい。もし「仏塔教団」というような集団があり、それに対して寄進されたのであれば、何らかの施設の名を述べるのではなかろうか。部派名を銘記せずしかも特定の集団に結びつき得る施設の語も

ないのは、出家在家を問わず仏教教団全体に対する奉献を意味すると考えるのが自然であろう。「仏塔のごとき神聖な建造物は、何人にも自由に礼拝しうるもの」[7]であることは、平川博士も述べる通りである。特定の教団の占有物ではなく、すべての仏教徒の共有財産である仏塔の寄進銘の多くに「受領」の語がないのは当然ともいえる。さらにまた、旧来の小乗部派に対して「仏塔教団」が形成されつつあったのであれば、その新興の集団の名こそ銘記されてしかるべきであろう。

タキシラやガンダーラには発掘によって伽藍配置が明らかになった寺院は少なくない。それらの中に、非僧非俗の仏教者が居住する仏塔、すなわち「塔寺」の例を指摘し得るであろうか。平川博士はかつてタキシラのダルマラージカー伽藍をその一例として挙げたことがある[8]。大塔の西辺および北辺に一列に並ぶ僧房群 E_1, E_2, $F_{1\sim3}$, $T_{2\sim7}$, $V_{1\sim5}$ は、確かに中庭の四周に房室を並べた通例のものとは別種の、比丘の集会処のない特異な形式の僧院である。しかしこの形式はタキシラでもガンダーラでも最初期にのみ流行したことが論証されており[9]、その特異性は所属教団の違いから生じたものではない。またこれらの僧院は大塔よりも一段高く位置していて塔地と僧地とを明瞭に区別している点で、仏塔と僧院との関係においては他の多くの例と何ら相違しないし、仏塔の形式そのものにも特異なところはない。また大塔と西辺の僧院との間の一祠堂の地下から「世尊の舎利を菩薩堂に安置した」という点刻銘のある銀板巻物が出土した[10]。この「菩薩」を因位の釈迦ととるか大乗の菩薩とするか解釈のわかれるところであるが[11]、たとえ後者としてもそのことからダルマラージカー伽藍全体を大乗教団の拠点と結論づけることができないのはいうまでもない。

南インドのナーガールジュナコンダでは、三〇以上の伽藍の配置が確認され、刻文によって三世紀中期からほぼ一世紀間にそれらが造営されたことが判明するとともに、そのいくつかは西山部（第一、九、一七寺）、多聞部（第五寺）、化地部（第七—八寺）、スリランカの上座部（?第四三寺）などの小乗部派の比丘たちが止住していたことが知られた[12]。

伽藍の多くは大塔と僧院各一基から構成されていた。僧院は方形で、たいてい厚い壁で囲まれ、三方または四方に僧房を並べ、多くの場合中庭にマンダパと呼ばれる列柱の間を設けて比丘たちの集会に供したらしい。僧院の近くもしくは囲壁内に奥壁を半円形にした、すなわちU字形のプランのお堂を造るのは当地の顕著な特色で、以下ではこの形式のお堂をすべてチャイティヤ堂と呼ぶことにする。その内部に小型の仏塔を置くことが多いが、二つのチャイティヤ堂を対向して配置する場合、片方には仏塔の代りに仏像をまつることがある。大塔が俗人にも開放されていたのに対し、チャイティヤ堂は比丘たちのみの礼拝所であったらしい。部派名を記す刻文が出土したのは少数の寺院に限られるため断定することはできないが、仏塔や仏像の受容に対して部派によって差異があったように見える。当地で最も勢力があったと思われる西山部[13]は、古くは僧院外のチャイティヤ堂に仏塔を安置し（第一寺）、後には僧院外の二つのチャイティヤ堂に仏塔と仏像をまつるようになったが（第九寺）、僧院内で仏塔や仏像を供養した形跡はなかった。多聞部では、僧院外の二つのチャイティヤ堂の双方に仏塔を、僧院内の片隅のお堂に仏像をまつっていた可能性が強い（第五寺）。化地部の第七―八寺は二基の大塔と一基の方形僧院より成っていて、チャイティヤ堂も仏堂も確認されず、仏塔・仏像の受容に最も保守的であったように見える。スリランカの上座部[14]（?）所領の第四三寺では、僧院外に仏塔を安置するチャイティヤ堂が、僧院内の片隅に仏堂があった。「上座にして分別説者たる諸師」[15]に寄進された第三八寺では、方形の僧院の中央に仏塔があり、その周辺には一つのチャイティヤ堂といくつかの奉献塔があり、チャイティヤ堂には仏塔と仏像とのいずれを安置していたのか不明であった。要するに三世紀中期から四世紀中期のナーガールジュナコンダでは小乗部派の比丘たちの間でも仏塔や仏像を供養していた者があったことは明らかであるが、大乗教団が特に仏塔供養を推進していたことを示す証拠を見出し得ない。

静谷正雄博士もインドの遺構中には大乗の仏寺であると確認できるものを見つけることができなかったという。[16] ま

た杉本卓洲博士は、「バールフトやサーンチーの仏塔建造にあたって、比丘・比丘尼たちが積極的に参与したことが碑文から明らかにされるが、彼らは仏塔信仰教団とどう異なっていたのか」[17]という疑問を提出している。結局、小乗部派が造形活動に冷淡であったことが文献から知られ、『法華経』その他の大乗経典に仏塔に関する記述が多いものの、仏塔の造営やその荘厳が大乗教団によって主導されたことを遺品の上で証明することはできない。このことは仏塔の造営や荘厳の担い手を大乗や小乗の教団以外に求めるべきであることを示しているであろう。

2　造像供養

仏像製作と大乗仏教の興起　それまで菩提樹、宝座、法輪その他で仏陀の存在が示唆されていたのに対し、仏陀の姿を具体的に表現するようになったのは、まずガンダーラ、次いでマトゥラーにおいてであり、それはカニシュカ王の即位よりやや遡ると一般に考えられている。この仏像の創始に大乗思想が関与したか否かについても、高田博士を代表とする否定説と平川博士を代表とする肯定説とがある。

まず高田説の主旨は次の通りである。[18]ガンダーラでは説話図、特に仏伝図の製作に主力を注いでいて、釈迦仏中心の在来的仏教が優位を占めていたと思われる。また仏陀の単独像もたいていは歴史的な釈迦仏を表わしていて、一つとして大乗的な仏陀、例えば阿弥陀仏が意図されていると解しうる彫像を見出しえない。[19]弥勒菩薩像は比較的遺例が多いが、その信仰は小乗でもおこなわれたところで、観音像は作例が少なくいずれも末期的な作風を示している。大乗諸経典が造像を勧奨しその功徳を強調するのは仏像崇拝の盛況を自己の宣教に利したためであり、大乗経典の中に仏像製作の開始に関する何らかの徴証ないし示唆を求めることはできない、と。[20]それに対し平川博士は、仏陀の姿を

描かないという態度を捨てて仏像を表現するようになったのは仏陀観の変化発展があったからに違いないとして、部派仏教ならびに大乗仏教の仏陀観を考察し、大乗仏教に応身仏の考えが現われたために仏像の製作が可能になったとした。[21]

仏像の出現　平川説でまず問題となるのは、仏像発生の事情がまったく無視されている点である。ガンダーラの仏教建造物を飾っていた最初期の石彫とされるのは階段の蹴込み板の浮彫で、なかでも最も古様とされるのはパルティア時代の作と考えうる「飲酒」図である。このディオニュソスの祭礼を思わせる非仏教的な主題の浮彫に続いて「献花供養」のような宗教的な内容のものが現われ、クシャーン時代初期の一般に「祇園布施」に比定されている浮彫に至ってはじめて仏像が出現したと考えられている。[22] ガンダーラにはこれに先立って菩提樹や宝座その他で仏陀の存在を示唆した「仏陀なき仏伝図」は存在せず、中インドの仏伝図像の借用も初期には認められない。このように仏陀の姿を表現するのを避けてきたことすら知らなかったガンダーラでは、仏像を製作するにあたって何らかの教義上の理由づけが必要であったとはとうてい考えられない。中インドとは別個にガンダーラで仏像崇拝が生まれた要因はクシャーン文化の現実的かつ具体的な側面との密接な関連が予想され、イラン系民族の祖先崇拝に起源を求める説もある。[23]

ガンダーラでは教理とは関係なく造形上の必然から、仏像が出現したとしても、仏像不表現の伝統下にあったマトゥラーでは仏像製作に踏み切るにはそれなりの理由づけが必要であったのではないかという疑問も出てくるであろう。確かにマトゥラーでは仏陀と菩薩との像容を明確に区別しているにもかかわらず、初期の仏陀像を刻文においてわざわざ「菩薩」と銘記しているのは、仏陀像を製作するのに躊躇があったと思わざるを得ない。菩薩形の彫像の刻文に「菩薩」の語がなく、如来形の一部が「菩薩」と呼ばれている理由は、未だ解明されていない。しかし、大乗の応身

仏の思想によってはじめて仏像製作が可能となったのであれば、部派名を銘記しない刻文中に大乗と結びつきうる言及があってしかるべきであるが、そのようなものは何も認められない。[24] さらにフヴィシュカ王の治世までに製作されたと考えうる仏陀像や菩薩像の刻文中に大衆部、説一切有部、法蔵部の名が見えることは、これらの小乗部派がただちに仏像を受容していったことをうかがわせる。

要するに大小乗の教理を検討して導かれた結論は、現存遺品に照らし合わせると色々と矛盾が明らかとなるのである。造形活動を主導した在俗信者の信仰は教団の教義からはかなり自由で、大小乗の別さえ明瞭でなかったのではあるまいか。大乗教団が造形活動を積極的に推進したことは事実であろうが、それは在俗信者の信仰をとり入れた結果であり、彼らの主導した造形活動を教団の伝える文献資料から解釈することに無理があるように思える。

三　クシャーン時代

それではクシャーン時代を中心に大乗仏教美術の代表作を、仏陀像、菩薩像、仏三尊像、変相図的な群像の四項目[25]にわたって例示し、図像的な特色を抽出し検討することとする。

1　仏陀像

阿弥陀　近年ブラフ教授によって阿弥陀と観音という刻銘をともなった作例が紹介され[26]、大乗の仏陀像の存在がは

じめて確証された。この作品は仏坐像と菩薩立像各一体を高浮彫したもので、左方の欠損部にもう一体の菩薩像があって仏三尊像を形成していたと思われる。仏三尊像の項でふたたび扱うが、基準となる作例であるのでここで検討しておきたい。中尊の仏陀は大衣を偏袒右肩にまとい、蓮華座に結跏趺坐し、説法印を結ぶ。むかって右の菩薩は、左脚を垂下して台座に腰かけ、右脚は左膝の上に水平に載せているらしく、左手は膝の前で蓮華（パドマ）を執るように見え、頭部はやや右に傾け、右手は甲を見せて軽く握り頬に近づけている。いわゆる半跏思惟の像容である。さらに中尊の蓮華座の右下には礼拝者がうずくまっている。下縁前面のカローシュティー文字による刻文は末尾（左方）を失っているものの、残存部分に「阿弥陀」と「観音」の文字が読みとれるという。[27] この刻文によって中尊の説法印坐仏を阿弥陀、右の持蓮華の脇侍菩薩を観音とすることには異論ないであろう。阿弥陀と観音のいずれもが尊名をともなったガンダーラ唯一の作例であり、もう一体の脇侍菩薩を失っているものの阿弥陀三尊の確実な作例がはじめて得られたわけである。この「阿弥陀」と「観音」を手がかりにして、従来不明な点の多かったガンダーラにおける大乗の仏、菩薩像が少しは明らかになるであろう。

この「阿弥陀」のごとく大衣を偏袒右肩にまとう仏陀像は、ガンダーラではいずれも結跏趺坐して説法印を結び、ガンダーラ彫刻史の中期以降に頻出する。しかし釈迦仏にもこの像容をとる例がある[28]ところから、説法印坐仏をすべて阿弥陀と考えることはできず、むしろ釈迦仏の像容が阿弥陀仏にも用いられたと考えるべきである。この「阿弥陀」像以外には大乗の仏陀名をともなったガンダーラ彫刻は今までのところ知られていない。また像容から大乗の仏陀に特定しうるものもない。結局ガンダーラでは説法印坐法の中に阿弥陀像が含まれている可能性を指摘しうるのみである。

それではマトゥラーではどうであろうか。一九七六年にゴーヴィンドナガルから仏立像の足首から下の断片が出土

し、その台座の刻文にフヴィシュカ王の第二〔八〕年という年記とともに「世尊阿弥陀仏の像（bhagavato buddhasya amitābhasya pratimā）」と記されていた。[29] これによって阿弥陀像がマトゥラーでも造られたことが実証され、しかもそれがクシャーン朝のフヴィシュカ王の治世（仮にカニシュカ紀元元年を西暦一四四年とすれば、その第二八年は西暦一七一年にあたる）という早い時期に比定しうる意義はきわめて大きい。しかしこの断片からは阿弥陀の立像の存在を確かめうるのみで像容を知る手がかりはまったくなく、その様式を論じることもできない。なお左足の右側背後に開敷蓮華を刻むが、同様な例はボンベイのプリンス・オブ・ウェールズ博物館蔵の「世尊釈迦牟尼の像」という刻銘のある仏立像断片[30]にもあり、阿弥陀像特有のものとは認められない。マトゥラーにはこれ以外に阿弥陀の単独像はない。

以上の二例の他には密教の造形活動がはじまる以前には、刻文からあるいは像容から大乗の仏陀像であることを確かめうる作品は知られていない。密教経典では観音の化仏は阿弥陀とされているが、『観無量寿経』では「其天冠中、有一立仏」とするのみでその尊名を明示しない。またインドの観音の化仏の遺例には立像はなく、すべて坐像であることも注目に値する。この印相は禅定印が多いが、説法印もあり、阿弥陀に限定することはできないように見える。[31]

2　菩薩像

観音　ガンダーラには菩薩の遺例はかなりある。仏伝図中の釈迦菩薩はその図柄から識別が容易であり、大乗の菩薩としては観音および弥勒の存在が確認されている。[32] 観音が宝冠に化仏を戴き蓮華（パドマ）を持物とすることは一般に認められている。刻文から尊名が判明する上記の仏三尊像断片の「観音」の場合、頭上に円形の前飾を戴くことはわかるものの不鮮明な写真のためにそこに化仏をつけているのか別種の装飾か確認できないし、左手の持物も蓮華

図1　観音菩薩立像(部分)

図2　観音菩薩半跏像

かどうか判然としない。ところでガンダーラには化仏を戴く菩薩は、仏三尊像の脇侍菩薩一、菩薩立像一（挿図1）、菩薩頭部二の四例しかなく、さらに化仏をつけた前飾のみの断片一例がある。[33] 化仏が観音であることの心要十分条件とするならば、その作例はあまりにも少ない。そこで化仏のない観音の可能性が検討され、蓮華を持つ多くの菩薩の頭飾の中央に楔状の突起（挿図3および11、12の左脇侍）が認められるところから、これらを化仏をつける以前の観音ではないかと考えられるようになった。[34] 蓮華が観音の標識であることは、初期の大乗経典に説かれないとしても、別名を蓮華手(Padmapāṇi)とすることからも認められよう。一方化仏を戴く菩薩立像が花綱を持物とするところから、花綱も観音の標識であったことがわかる。しかし蓮華や花綱を執るものをすべて観音とすることはできない。それらは最も一般的な持物であり、例えば後述の仏陀の説法を聴聞する会衆（挿図13）の中にも蓮華や花綱を手にする菩薩あるいは供養者が数体見られるからである。

マトゥラーのクシャーン時代の化仏を戴く観音は五例知ら

図3　菩薩半跏像

図4　菩薩半跏像

れている。[35] このうち特に注目に値するのが半跏思惟相の一例（挿図2）である。本像は台座に左足を垂下して坐り、右足を左膝にのせる。右手は薬指と小指を折り人差指と中指とを頬にあて、左手を左膝にのばし持物はないように見える。円形の頭飾の前には禅定印を結ぶ坐仏を化仏としてつけている。一部残る頭光には蓮弁文が刻まれていて、クシャーン盛期のものは無文で周縁部に半孤文を連ねるのみであるから、少し時代の下ることがわかる。台座には紹介者によれば小枝を編んだ痕跡が認められるといい、籐製のようなものであったことがわかる。また草履をはいている。ガンダーラの仏三尊像断片の脇侍の半跏菩薩が「観音」の刻文をともなうことは既に見た通りであり、ここにマトゥラーでも半跏の観音が知られるようになった。中国では半跏思惟相をとるのは太子思惟像とされ、観音や弥勒とは区別されていたという。[36] また日本では野中寺像に「弥勒御像」の刻文があるところから、半跏思惟菩薩は一般に弥勒であると考えられている。ガンダーラには半跏菩薩の単独像（挿図3・4）が少なくとも六例[37]あり、化仏を戴くものは一例もないが、挿図4を除く五例は右手に

図5　観音菩薩立像

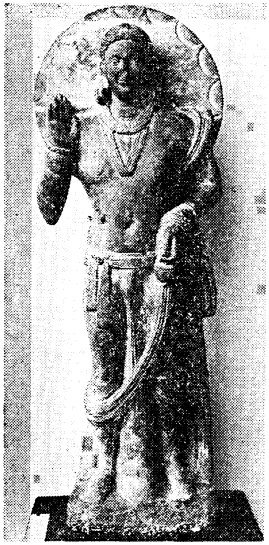

図6　弥勒菩薩立像

図7　弥勒菩薩立像

蓮華あるいは花綱を執り、頭飾の保存の良い三例にはいずれも楔状の突起がある。しかし仏三尊の両脇侍がともに半跏像である場合もあり、これらをすべて観音とするかどうかはなお保留しておきたい。いずれにせよガンダーラやマトゥラーの半跏菩薩の多くが籐製のように見える榻座に坐り草履をはいていて、この形式が中国や日本の半跏像にも伝えられていることは興味深い。

また挿図5は宝冠に化仏の痕跡があることから観音と見なされるが、左手に水瓶を持っている。水瓶は一般に弥勒の標識とされるものの、ポスト・グプタ時代のアジャンターでは観音が水瓶を持物とする傾向が強いという[38]。

弥勒　クシャーン時代にマトゥラーで製作されたと思われる水瓶を持つ菩薩立像（挿図6）の台座に、Maitreya と復原しうる刻銘があり[39]、水瓶（kamaṇḍalu）を持つこの時代の菩薩はガンダーラでもマトゥラーでも一般に弥勒であると認められている。まずガンダーラでは立像の場合は左手に水瓶の首を執って吊り下げ（挿図7）、結跏趺坐する場合は禅定印を結

図8　弥勒菩薩坐像

図9　弥勒菩薩立像

んだ指の間に水瓶の首をはさむか（挿図8）、右手は施無畏印を結び左手で膝前に水瓶を吊り下げる。これら水瓶を持つ菩薩の多くが頭頂で髪束を蝶結びのようにしていて、観音のところで見たターバンや宝冠による頭飾と明らかに区別している。この水瓶と結髪とがガンダーラの弥勒を他の菩薩から区別する図像上の特徴である。マトゥラーでも水瓶の執り方はガンダーラと同様であるが、頭髪は挿図6のように螺髪であったり[40]、剃髪のように見えるものもあり（挿図9）、髪束を結んだものは見られない。なお水瓶を持っていても化仏のあるところから観音と考えうる例については、既に述べた通りである。一方、台座の前で脚を交叉させたいわゆる交脚菩薩はほとんどが水瓶を持たず、この坐法を弥勒独得のものとすることはできない。これを半跏坐のより自由な坐法とすれば、半跏像のところで見た通り観音に比定しうるものも少なくないのである。いずれにしろ持瓶菩薩で結髪あるいは螺髪の遺例はガンダーラにもマトゥラーにもかなりあり、弥勒信仰が盛んであったことをうかがわせる。しかしそれらがすべて大乗教徒によって推進されたわけではなかろう。過去七仏と並

図10　仏三尊像

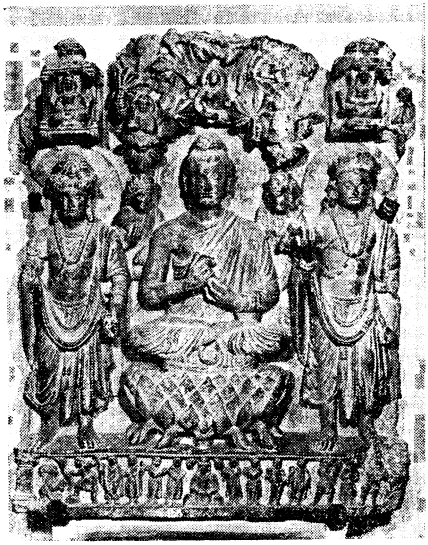

図11　仏三尊像

べて表わされている場合は、大小乗に通ずる将来仏としての弥勒を示していて、仏三尊像の脇侍のように明らかに大乗的なものと図像上区別できない。

クシャーン時代の菩薩像で尊名を比定しうるのは観音と弥勒のみである。ガンダーラには半跏菩薩で右手に経典を執る例があり[41]。インド密教の儀規によれば経典は文殊の代表的持物である。しかしこれを説く古い経典はなく、現在のところ保留としておきたい[42]。

3　仏三尊像

ガンダーラには一仏二菩薩よりなる三尊像（挿図10・11）が三十例ほど知られていて、それらのほとんどに共通する顕著な図像上の特色がある。すなわち中尊の仏陀は蓮台上に結跏趺坐し、大衣を偏袒右肩にまとい、説法印を結び、頭上には花をつけた樹が天蓋のように枝を広げている。脇侍菩薩はおおむね立像で、中尊と脇侍との間に梵天と帝釈天とを表わす

ものもあり、また三尊が宮殿内に配されるものもある。脇侍菩薩は頭部や持物を欠失するものが少なくないが、一方が結髪で水瓶を執り、他方が蓮華あるいは花綱を持つものが多いところから、弥勒と観音ではないかと予想することができる。また弥勒に代えて経典を手にする菩薩を配する例もある[43]。いずれにしろこれらが中国や日本で盛行した仏三尊像の源流であることは疑問の余地がなく、さらに進んで中尊を阿弥陀ではないかとする説も提出されてきた[44]。そこに新しく既述の「阿弥陀」と「観音」という刻銘のある一方の脇侍を欠く断片が紹介され、阿弥陀三尊像の存在が実証されるに至った。阿弥陀三尊というとその脇侍は観音と大勢至であり、『観無量寿経』によれば大勢至菩薩は肉髻上に宝瓶を戴くとされるが、この経説に合致する菩薩像は一例も知られていない。それとも水瓶を執る菩薩の多くを弥勒とみなしてきたが、大勢至の可能性もあるのであろうか。結局、経説と現存遺品との矛盾を解決する手がかりは今のところない。

マトゥラーには仏坐像の左右に払子を持つ侍者が立つ有名な例[45]があり、カニシュカ王以前に比定されている。この形式を踏襲して右に蓮華を、左に金剛杵を執る脇侍が立つ例[46]があり、それらを蓮華手と金剛手と呼ぶことが多い。しかしこれらの脇侍が菩薩として意図されていたかは疑問である。マトゥラーではクシャーン時代はもとよりグプタ時代になっても二菩薩の侍立する三尊形式が現われないことに注意したい。

4　変相図的な群像

ガンダーラには宮殿内の仏三尊像の上方に多くのアーチを設け、仏陀や菩薩を配置するものが数例ある（挿図12）。さらに池中から立ち上る蓮台上に説法印を結ぶ仏陀が結跏趺坐し、その周辺に多数の仏陀、菩薩、供養者などを配し

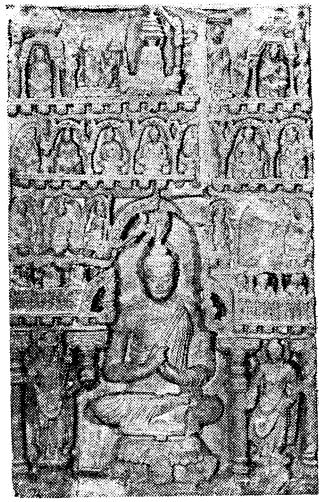

図12　大乗経典の説相

図13　大乗経典の説相

た作品も数例知られている（挿図13）。これら礼拝像的な一群の仏三尊像から多数の会衆に囲繞された仏坐像まですべてをシュラーヴァスティーの大神変、すなわち「千仏化現」を表わすとする説がある。[47] 確かに二龍王の支える蓮華に結跏趺坐する図像は「千仏化現」に由来すると考えることができる。しかし宮殿内に多数の仏菩薩を配するのは浄土の光景を想起させるし、さらに多数の会衆をともなった挿図13は、仏陀が聴聞衆に説法する奇瑞に満ちた大乗経変の先駆的な作品と考えるべきであろう。[48]

大乗思想の隆盛とともに単独の菩薩像が造られ、やがて仏三尊像が成立し、[49] さらに変相図的なものへと発展したとすることができよう。それでは大乗的な仏三尊像の出現をいつごろに考えることができるであろうか。従来、ガンダーラの仏陀の着衣は初期には通肩のみで、遅れて偏袒右肩のものが現われたとされてきた。仏三尊像の中尊の大多数が偏袒右肩であることから、筆者はその出現をカニシュカ王の即位から数十年は下ると考えていた。しかるに十数年前挿図10と図像も作風も酷似する在銘彫刻が紹介され、ある紀元の四年、又は五年の年記があり、カニシュカ紀元である可能性が高いと報告されている。[50] はたしてこの作風がカニシュカ

初年まで遡らせうるものかどうか、あるいはカニシュカ紀元以外の可能性はないのか、問題はなお多いといわねばならない。[51]

要するにガンダーラにはかなりの数の大乗系尊像があることが知られ、しかも必ずしも時期の遅いものばかりでないことが判明した。しかしその図像には現存の経典に説くところと合致しない部分が多く、教説のみで造形美術を解釈することの危険性を物語っている。

四　クシャーン朝以後の展開

クシャーン朝の衰退後、ガンダーラの造形活動はキダーラ－クシャーン朝治下に一時活況を取戻すが、大乗仏教美術との関連からは特に見るべきものはない。一方インド本土ではグプタ朝の繁栄を背景にマトゥラーで次いでサールナートで仏教の造形活動は頂点を迎え、グプタ朝と同盟関係にあったヴァーカータカ朝治下の西インドでは石窟の造営が相次いだ。このグプタ時代からポスト・グプタ時代の仏教図像についてはクシャーン時代のそれ以上に未解明なところが多い。ここではそれとの比較によってクシャーン時代の大乗仏教美術の様相を明らかにすることに主眼を置き、ごく典型的な作例を挙げるに止めた。

図14　観音菩薩立像

図15　弥勒菩薩立像

図16　青頸観音坐像

グプタ時代のマトゥラーの大乗系尊像の遺品としては、観音頭部、「弥勒菩薩像」の銘のある菩薩坐像、尊名不詳の菩薩立像との三点[52]ぐらいで、多くを語ることはできない。五世紀前期、恐らく四四〇年前後に全盛期を迎え古典様式の完成を見たことは推測されるものの[53]、造像の中心は仏陀の単独像にあり、仏三尊像の遺例も皆無である。しかしそれらの仏陀の単独像の刻文には功徳の廻向を述べたもの[54]も少なくなく、常套句ではあるがそこに大乗教義の反映を否定することはできない。

五世紀後期から六世紀に栄えたサールナートでも大乗の仏三尊像の存在は確認されていない。ガンダーラで多数造られた仏三尊像もその展開である変相図的な説法図もガンガー河流域には伝えられなかったように見える。しかし菩薩の単独像の遺例は、同時代のマトゥラーよりは多い。挿図14はサールナートの観音の典型で、頭前に禅定印坐仏を戴き、左手に執るのはアジャンターの例などから考えて切花の蓮華ではな

く足元から立ち上る蓮茎であると考えられる。また足元に餓鬼を表わすのも今までにない図像である。挿図15は化仏を戴き、同様に大地から蓮華が立ち上り左手でその茎を執るが、肩にまで垂れる特異な髪型から弥勒とされることが多い。このほか青頸観音（Nīlakaṇṭha Lokeśvara）とされる菩薩坐像がいくつかあり（挿図16）、頭上に化仏にしては大き過ぎる坐仏と両肩に侍者を載せる。ターラーのような女性尊[55]とともに密教尊像の早期の例として注目される。

2　アジャンター

図17　普門品変相図

グプタ時代のマトゥラーやサールナートの菩薩像の造例の少なさにくらべ、アジャンターにおけるその作例の豊富さは眼をみはるほどである。アジャンターの菩薩像の図像研究は永らく等閑に附されていたが、近年特に山田耕二氏による詳細な論究[56]が次々と発表された。以下はその成果を要約することにする。

アジャンターなど西インドの石窟で観音であることの確実な作例は、普門品変相図の主尊としてのそれである。西インドには『法華経』普門品に依った「観音諸難救済図」が一三例（挿図17）もあり、それらの図像には顕著な共通性が認められるとともに、インドの他の地域には同じ主題の作例は一

点もないという。それは主尊の観音立像の左右に各々四ないし五、計八ないし一〇場面の危難に遭遇した人々を表わしている。主尊の観音は髪を髪髻冠に結い上げ、上半身は裸で下半身にはドーティーをまとい、宝冠、頭飾はもとより装身具は一切着けない。持物は蓮華、水瓶、珠数のいずれか一つ、あるいはそれらの組み合せに限られ、それ以外の持物はない。蓮華は大地より立ち上り、その茎を手に執っている。化仏は西インドでは観音に必要不可欠のものとは認められず、挿図17の危難場面に飛来する観音のように化仏の代りに小仏塔を戴くものもある。これらの図像上の特色は、従来のそれと大いに異なっていることに注意したい。アジャンターの観音には上述の服飾と持物との関係は厳密に守られ、普門品変相図以外の観音においても、これ以外の像容をとるものが存在する可能性はほとんど考えられないという。従って上記と異なる像容の菩薩は観音以外に比定されるべきである。そこで同氏はいくつかの菩薩像にみられる三枚の花弁状の持物を龍華であると考え、それを弥勒に比定した。これ以外にも文殊などの菩薩の存在が当然予想されるものの、今後の研究に俟つほかない。

結語　以上煩雑なまで作例を挙げてきたが、おぼろげながらもインドにおける大乗仏教美術の実態が示されたかと思う。すなわち、ガンダーラでは仏伝図の豊富さにくらべると確かに大乗的な作例は少ない。しかしながら、グプタ盛期以前のインド本土の遺例と比較するならば意外に多いことがわかるであろう。しかもそれらに中国の大乗仏教美術と結びつきうる要素が少なからず見出しうるのである。一方、アジャンターなど西インドの菩薩像の多さと、その図像に見られる統一性とは、後の密教美術の萌芽を思わせる。事実西インドでも少し時期の下るエローラなどには多面広臂像のような密教尊像が頻出することは良く知られている。またガンガー河流域に大乗の菩薩像が少ないとはいえ、寄進銘には大乗思想が明示されていて、遺品の少なさは必ずしも大乗が低調だったことを示すことにならず、む

しろ教義と造形活動とを結びつけえないことが帰納されよう。

挿図要項

挿図1　観音菩薩立像（部分）　ガンダーラ（サハリ・バハロール）出土　ペシャーワル博物館
挿図2　観音菩薩半跏像　マトゥラー出土　メトロポリタン美術館　Lerner, *The Flame and the Lotus* による
挿図3　菩薩半跏像　ガンダーラ出土　松岡美術館『美術研究』二三五号による
挿図4　菩薩半跏像　ガンダーラ出土　ラクナウ博物館
挿図5　観音菩薩立像　マトゥラー出土　ラクナウ博物館
挿図6　弥勒菩薩立像　アヒチャトラー出土　ニューデリー国立博物館
挿図7　弥勒菩薩立像　ガンダーラ出土　カラチ国立博物館
挿図8　弥勒菩薩坐像　ガンダーラ出土　カルカッタ・インド博物館
挿図9　弥勒菩薩立像　マトゥラー出土　ラクナウ博物館
挿図10　仏三尊像　ガンダーラ（サハリ・バハロール）出土　ペシャーワル博物館
挿図11　仏三尊像　ガンダーラ（サハリ・バハロール）出土　ペシャーワル博物館
挿図12　大乗経典の説相　ガンダーラ（サハリ・バハロール）出土　ペシャーワル博物館
挿図13　大乗経典の説相　ガンダーラ（モハマッド・ナリー）出土　ラホール博物館　田枝幹宏氏撮影
挿図14　観音菩薩立像　サールナート出土　ニューデリー国立博物館
挿図15　弥勒菩薩立像　サールナート出土　サールナート考古博物館
挿図16　青頸観音坐像　サールナート出土　サールナート考古博物館
挿図17　普門品変相図　アウランガーバード第七窟

（1）平川彰「大乗仏教の教団史的研究」宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』一九五四年、四四七―四八二ページ。
（2）高田修『仏像の起源』一九六七年（重版一九八三年）二七〇―二七四ページ。さらに同「僧院と仏塔――インドにおける

伽藍の形成――」『仏教芸術』六九号（一九六八年）六三―八六ページ（同『仏教美術史論考』一九六九年、六三―八八ページ所収）。

（3）平川彰『初期大乗仏教の研究』一九六八年、五四九ページ以下、同「大乗仏教の特質」本講座1『大乗仏教とは何か』一九八一年、一―五八ページ、その他。

（4）例えば、静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』一九七四年、三六三―三九七ページ。なおこの問題に関する諸論考については、杉本卓洲『インド仏塔の研究』一九八四年、四〇―四一ページ参照。

（5）平川「大乗仏教の特質」二七ページ。

（6）平川、前掲書、六六一―六七二ページ。

（7）同前、六七一ページ。

（8）平川彰「初期大乗教団における塔寺の意味」『宗教研究』一五三号（一九五七年）、一五一―一七二、特に一五九ページ。

（9）桑山正進「タキシラ仏塔の伽藍構成」『東方学報』京都第四六冊（一九七四年）、三一七―三五四、特に三三二および三五〇ページ。

（10）Sir John Marshall, *Taxila*, Cambridge, 1951, vol. 1, pp. 256-257.

（11）前者は、高田『仏像の起源』二六一ページ。後者は、静谷、前掲書、二七六ページ。

（12）参照、H. Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, Delhi, 1966, pp. 74-96. なおこの部分は、H. Sarkar, "Some Aspects of the Buddhist Monuments at Nagarjunakonda," *Ancient India*, no. 16 (1960), pp. 65-84 を一部訂正加筆したもの。また刻文については、*Epigraphia Indica*, XX (1929-30) & XXI19 (31-32)および静谷正雄『インド仏教碑銘目録』（以下『静谷目録』と略す）、一九七九年、六三―七六ページ参照。

（13）いずれの刻文にも "Aparamahāvinaseliya" とあり、これは Aparaseliya（西山部）を指すと考えられている。

（14）刻文には、"theriyānaṁ Tambapa[ṇṇi]pakānaṁ"（スリランカの長老たち）とある。参照、*Epigraphia Indica*, XX, pp. 22-23. および『静谷目録』no. 704.

（15）"ācariyanaṁ Theriyānaṁ Vibhaja-vādānaṁ" 参照、*Epigraphia Indica*, XXXIII (1959-60), p. 250. および『静谷目録』no. 712.

(16) 静谷、前掲『初期大乗仏教の成立過程』三七八—三八九ページ。
(17) 杉本、前掲書、四一ページ。
(18) 高田『仏像の起源』二五七—二八二ページ。
(19) ただし、後述するように、「阿弥陀」の刻銘をともなった仏三尊像断片が近年紹介され、この個所は改める必要がある。
(20) なお仏像の起源に大乗は関与しなかったとする高田博士も、ガンダーラ彫刻に大乗的なものが少なくないことは認めている。参照、高田修「ガンダーラ美術における大乗的徴証——弥勒像と観音像——」『仏教芸術』一二五号（一九七九年）、一一—三〇ページ（以下「大乗的徴証」と略す）。
(21) 平川彰「大乗の仏陀観と仏像の出現」勝又俊教博士古稀記念論集『大乗仏教から密教へ』一九八一年、二五—四九ページ。
(22) これら一連の階段蹴込み板浮彫における仏像出現の過程については、下記の書を参照。H. Ingholt, *Gandhāran Art in Pakistan*, New York, 1957, pp. 26ff. J. Marshall, *The Buddhist Art of Gandhara*, Cambridge, 1960, pp. 24-27. 高田『仏像の起源』一九五—二〇〇、二一二—二一四ページ。
(23) 参照、田辺勝美「カローシュティー銘刻仏陀立像考」『国華』一〇七八号（一九八五年）、七—二四ページ、特に一九ページ。
(24) ガンダーラやマトゥラーのクシャーン時代の刻文に「一切衆生の利益と安楽のために（sarvasattvānāṁ hitasukhārthaṁ または °sukhāya bhavatu）」と記したものがかなりあり、この句には大乗思想の反映を認めうるものの、説一切有部や大衆部への寄進銘にも同じ句が見られることは、思想とは関係なく常套句のように用いられたと考えるべきであろう。
(25) この四項目は、高田「大乗的徴証」一三ページによる。
(26) John Brough, "Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture," *Indologica Taurinensia*, vol. X (Proceedings of the Conference-Seminar of Indological Studies, 1980), pp. 65-70. なお本像はかつてはタキ・シラの個人蔵であったが、その後の所在は不明という。またブラフ論文に掲げられた写真は不鮮明で作風を検討することはできず、年代推定はさしひかえざるを得ない。この論文を御教示下さった荒牧典俊博士に謝意を表する。
(27) ブラフ教授の解読と英訳は次の通り。budhamitrasa olo'ispare danamukhe budhamitrasa amridaha……《The Avalokiteśvara of Buddhamitra, a sacred gift, the Amṛtābha of Buddhamitra……》

(28) 「ブッダに仏像を提示するウダヤナ王」を図示した浮彫（ペシャーワル博物館蔵, no. 1534, サハリ・バハロール出土, Ingholt, *op. cit.*, pl. 125; 高田『仏像の起源』挿図1など）では、ブッダが偏袒右肩で説法印を結び、四脚の方座に坐っている。なお説法印坐仏の台座には蓮華座と四脚の方座との二種類があり、前者はこの新出の「阿弥陀」を含めて三尊像ないしは仏陀を多数の会衆が囲繞する群像形式のものが多く（後述）、後者は仏伝浮彫を除けば独尊像に多い。

(29) 参照, 中村元「最古の阿弥陀仏像の意味するもの」『春秋』一九六号（一九七八年七月号）、四—七ページ（ほぼ同文のものが、「新発見の阿弥陀仏像台座銘文とその意義」として中村元（編著）『ブッダの世界』一九八〇年、四九三—四九五ページに収録されている）。なお同論文に引用するシャルマ博士の解読は bhagavatī となっているが、筆者の実見したところでは bhagavato ではないかと思われる。

(30) Moti Chandra, *Stone Sculptures in the Prince of Wales Museum*, Bombay, 1974, pp. 21-22, pl. 61; 高田『仏像の起源』三二五ページ、挿図一一一。

(31) 参照, M. Th. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, Paris, 1948, pp. 308-310.

(32) ガンダーラの弥勒と観音については, 高田「大乗的徴証」に詳しく, 以下も同論文に負うところが多い。また, A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, 2 vols.*, Paris, 1905-1951（以下 Foucher, *A.G.B.G.* と略称）, tome II, pp. 210-243; Mallmann, *op. cit.*, pp. 120-121 参照。

(33) ①仏三尊像の右脇侍立像, 個人蔵, J.C. Harle, "A Hitherto Unknown Dated Sculpture from Gandhāra: A Preliminary Report," in J.E. van Lohuizen-de Leeuw and J.M.M. Ubaghs (ed.), *South Asian Archaeology 1973*, Leiden, 1974, pp. 128-135, pl. 71. ②菩薩立像, サハリ・バハロール出土, ペシャーワル博物館蔵（no. 1867）, Ingholt, *op. cit.*, pl. 326; 高田「大乗的徴証」図10。③菩薩頭部, フィールド博物館, A.K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, New York, 1927, fig. 95. ④菩薩頭部, ペシャーワル博物館蔵, 高田「大乗的徴証」図11。⑤前飾, ペシャーワル博物館蔵（no. 221）, Foucher, *A.G.B.G.*, fig. 399 ではタフティバヒー出土, Ingholt, *op. cit.*, pl. 242 ではサハリ・バハロール出土となっているが同一の作品。『観無量寿経』では観音の化仏は立像となっているが, これらの化仏はいずれも坐像で, ②は偏袒右肩で説法印, ③④⑤は通肩で禅定印, 禅定印を結ぶ①の着衣は判然としない。また①の観音は右手を失い左手を腰にあて, ②は右手を欠き左手に花綱を執る。

(34) 高田「大乗的徴証」一三ページ。

(35) ①半跏思惟像　メトロポリタン美術館蔵　M. Lerner, *The Flame and the Lotus*, 1984, pp. 30-35, 3 pls. この新出の作品を御教示下さった高田修博士に謝意を表する。②立像　ラクナウ博物館蔵　Coomaraswamy, *op. cit.*, fig. 78; Mallmann, *op. cit.*, pl. Ib. ③頭部　マトゥラー博物館蔵　*Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1934*, vol. IX (1936), pl. IV c; Mallmann, *op. cit.*, pl. II a. ④頭部　マトゥラー博物館蔵　*Ann. Biblio. of Ind. Arch.*, vol. IX, p. 14; R.C. Sharma, *Mathura Museum and Art*, 1976, p. 40 (no. 34, 2367) 写真未紹介。⑤頭部　サーンチー考古博物館蔵　Mallmann, *op. cit.*, pl. II b. さらに山田耕二氏の御教示によれば、ベナレス・ヒンドゥー大学に坐仏と二脇侍像を戴く菩薩頭部があるとのことである。またラクナウ博物館の菩薩の頭飾かと思われる断片にも禅定印坐仏と二脇侍菩薩とが表わされている（高田『仏像の起源』挿図一三四）。

(36) 水野清一「半跏思惟像について」同『中国の仏教美術』一九六八年、二四三―二五〇ページ。

(37) これら思惟相の菩薩像については、高田修「ガンダーラの菩薩思惟像」『美術研究』二三五号（一九六五年）三〇―三八ページ（同『仏教美術論考』一九六九年、一三八―一四九ページ所収）に詳しい。その六例とは、①松岡美術館蔵　本稿挿図3。②ベルリン・インド美術館蔵　高田「菩薩思惟像」挿図一〇四。③カルカッタ・インド博物館蔵　同上挿図一〇五。④ペシャーワル博物館蔵　高田「大乗的徴証」図19。⑤カルカッタ・インド博物館蔵　Foucher, *A.G.B.G.*, tome II, fig. 428. ⑥ラクナウ博物館蔵　本稿挿図4。

またマトゥラーにも挿図2のほかに二例知られている。①カルカッタ・インド博物館蔵　Lerner, *op. cit.*, p. 32. 写真未紹介。②腰から下の断片　マトゥラー博物館蔵　高田「菩薩思惟像」挿図一〇八。

(38) 山田耕二「ポスト・グプタ時代の西インドにおける観音の図像的特徴とその展開――石窟寺院を中心として――」『美術史』一〇六号（一九七九年）、八七―一〇二ページ、特に九五ページ。

(39) John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 231. さらにカニシカ王の貨幣にも水瓶をもつマイトレーヤ銘の図像がある。参照、Joe Cribb, "The Origin of the Buddha Image――the Numismatic Evidence," in B. Allchin(ed.), *South Asian Archaeology 1981*, Cambridge, 1984, pp. 231-244. なお高田「大乗的徴証」一三―一二ページにクシャーン時代の弥勒像について要を得た論考があり、以下も同論文によるところが多い。

(40) 螺髪のような頭髪処理をした持瓶菩薩の例は、この他に J. Ph. Vogel, *La sculpture de Mathurā*, Paris et Bruxelles, 1930, pls. XXXV a et c, et LVIb. 参照。

(41) ①単独像 ルーヴル美術館蔵 Foucher, *A.G.B.G.*, tome II, fig. 409. ②仏三尊像の左脇侍 カルカッタ・インド博物館蔵 Foucher, *do.*, fig. 408. ③聴聞衆の一人 ペシャーワル博物館蔵 Ingholt, *op. cit.*, no. 256. ④同上 ラホール博物館蔵（挿図13の上から四段目左端） Ingholt, *op. cit.*, no. 255.

(42) インゴルトはこれも弥勒と考えているが、その根拠は示されていない。Ingholt, *op. cit.*, p. 123.

(43) 注41の②。

(44) 樋口隆康「阿弥陀三尊仏の源流」『仏教芸術』七号（一九五〇年）、一〇八—一一三ページ。

(45) カトラー出土 マトゥラー博物館蔵 高田『仏像の起源』図版六三。

(46) アヒチャトラー出土 ニューデリー国立博物館蔵 高田『仏像の起源』挿図一三一。

(47) 参照、A. Foucher, "The Great Miracle at Çrâvastî," in *The Beginnings*, pp. 147-184; *do.*, *A.G.B.G.*, tome II, pp. 206-210, 535-537, 849 et 859.

(48) これを「西方浄土の光景」とする説は古くから出されている。参照、源豊宗「舎衛城の神通」『仏教美術』第三冊（一九二五年）、五一ページ、同「浄土変の形式」同第七冊（一九二六年）、六〇—七三ページ（同著作集『日本美術史論究』3、一九八〇年、四六四—四八〇ページ所収）。また Rosenfield, *op. cit.*, pp. 235-238 は大乗思想に基づく「神的顕現（Buddhist theophany）」と考える。さらに J.E. van Lohuizen-de Leeuw, *The 'Scythian' Period*, Leiden, 1949, pp. 131-140 参照。

(49) タキシラ考古博物館の蔵品に八体の立像による横長のフリーズがあり、仏陀と菩薩とを三体ずつ、交互に並べ両端に供養者を配している。三体の菩薩のうち、右は観音（楔状の頭飾、花綱）、左は弥勒（結髪、水瓶）であり、中央の楔状の頭飾を戴き持物のない菩薩は釈迦菩薩かも知れない。三尊像成立に至る過渡的な図像を示す点で注目される。参照、『パキスタン・ガンダーラ展目録』一九八四年、1—11。

(50) 注33の①。

(51) ガンダーラの有年記尊像は、八九年銘、三一八年銘、三四四年銘、三九九年銘の四例しかなく、いずれも紀元は不明である。八九年在銘ママーネー・デーリー出土「帝釈窟説法」をカニシュカ紀元に基づくとしてこの仏三尊像の作風と比較する時、

はたして八五年もの差があるかどうか。むしろ「帝釈窟説法」の方が古いとさえ見えるのである。

(52) ①観音頭部　ギメ美術館蔵　Mallmann, *op. cit.*, pl. II c et d. ②弥勒菩薩坐像　サーンチー考古博物館蔵 M.M. Hamid etc., *Catalogue of the Museum of Archaeology at Sanchi*, Calcutta, 1922, p. 31 (A. 84). ③菩薩立像　ラクナウ博物館蔵 J.G. Williams, *The Art of Gupta India*, Princeton, 1982, pl. 72.

(53) 参照、拙稿「マトゥラーにおけるグプタ古典様式の展開」『仏教芸術』一五六号（一九八四年）、八〇—九六ページ。

(54) 例えばゴーヴィンドナガル出土の有名な一一五年在銘仏立像の台座刻文。yad atra punyaṁ tan mātā pitropūrvaṅgama krtvā sarvasattvānāṃ sarvaduḥkhaprahāṇāyānuttarajñānāv āptaye.《Whatsoever merit (there is) let it be for the extinction of sufferings of all beings and for the attainment of supreme knowledge.》Sharma, *op. cit.*, p. 84.

(55) Williams, *op. cit.*, pl. 98.

(56) 山田耕二上掲「ポスト・グプタ時代の西インドにおける観音の図像的特徴とその展開」の他に、同「インドの観音諸難救済図」『仏教芸術』一二五号（一九七九年）、四八—六四ページ、同「アジャンターの菩薩像について」同前一四五号（一九八二年）、四七—七〇ページ、同「アジャンターの菩薩像における図像構成上の特徴」『密教図像』二号（一九八三年）、一五—二九ページ。

〔追記〕小稿脱稿後、宮治昭「ガンダーラにおける半跏思惟の図像——半跏思惟像の出現」（田村圓澄・黄寿永編『半跏思惟像の研究』一九八五年所収）、同「ガンダーラ三尊形式の両脇侍菩薩像について」（弘前大学編『インド・パキスタンの仏教図像調査』一九八五年所収）、山田耕二「ナーシク仏教石窟寺院の菩薩像について」（同前所収）の御恵贈を得た。いずれも大乗仏教美術の諸作例を渉猟した貴重な論考であるので附記しておきたい。

執筆者紹介

高崎直道　1926年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，鶴見大学学長。

奈良康明　1929年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，駒沢大学教授。

服部正明　1924年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，京都大学名誉教授。

川崎信定　1935年生れ，東京大学教養学科卒。
現在，筑波大学教授。

佐々木教悟　1915年生れ，大谷大学仏教学科卒。
現在，大谷大学名誉教授。

岡部和雄　1935年生れ，駒沢大学禅学科卒。
現在，駒沢大学教授。

福井文雅　1934年生れ，早稲田大学東洋哲学科卒。
現在，早稲田大学教授。

峰島旭雄　1927年生れ，大正大学哲学科卒。
現在，早稲田大学教授。

湯山明　1933年生れ，東京外国語大学インド語学科卒。
現在，ハンブルグ大学客員教授。

肥塚隆　1941年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，大阪大学教授。

大乗仏教とその周辺〈新装〉　講座大乗仏教10

1985年8月20日　第1刷発行
1996年4月10日　新装版第1刷発行

編　者　平川彰／高崎直道／梶山雄一
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6
電話　03-3255-9611(営業)　03-3255-9614(編集)
振替　00180-6-24861
装　丁　清水良洋
印刷所　育英印刷深川工場
製本所　株式会社徳住製本所

定価はカバー等に表示してあります 1996 © ISBN4-393-10150-2

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏晢)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)